JEAN ROGER RIVIÈRE

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE ASIA



EDITORIAL GREDOS

Depósito legal: M. 4271-1959

Registro n.º C. 1391-59

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5 — Madrid-2 543-60

Al Excmo. Sr. D. José María Albareda, Secretario General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, con mi profunda gratitud por el afecto que siempre me ha demostrado y con mi admiración por la gran obra que realiza.

Jean Roger Rivière

INTRODUCCION

Un autor angloindio, Rudyard Kipling, escribió en cierta ocasión esta frase desconcertante: "El Oriente es el Oriente, el Occidente es el Occidente, y no se encontrarán jamás." Cierto es que el filósofo o el etnólogo que penetra por vez primera en Asia encuentra una tierra extraña, en donde se siente absolutamente desorientado. Los conceptos metafísicos sobre el alma, el mundo y Dios, habituales en él; las nociones sobre el ser y sus propiedades esenciales, que le parecían evidentes y como demostradas por su propia naturaleza; las vías racionales de su pensamiento, que le eran tan naturales como su sentir, quedan trastocados de arriba abajo. Al contacto del alma asiática se da cuenta de que el pensamiento racional del Occidente, formado en Grecia y en Italia, precisado desde el Renacimiento, hasta el punto de haber sido tenido como "El Pensamiento", única manifestación posible del poder mental de los seres humanos, no es, en realidad, más que una manera de sus posibles manifestaciones, y que existen pueblos cuyos conceptos, psicología y mentalidad, son profundamente diferentes.

Ya desde el momento en que el filósofo ha entrado en contacto con los hindúes, descubre un mundo singular; la multitud y exuberancia de dioses, los contrastes extraños de civilizaciones que se superponen sobre aquel suelo antiguo y que van desde el primitivo *Vedda* o del *Gond* hasta el Brahmán culto y filósofo; los ritos extraños que mezclan la más antigua magia a las especulaciones más altas de la metafísica, le sorprenden y le desconciertan desde el primer momento. Pero, poco a poco, llega a encontrar de nuevo perspectivas que le son familiares: el dualismo del Sânkhya, el misticismo del Yoga, el monismo del Vedânta, tan magníficamente expuesto por Shankara y Râmânuja; la bhakti, esa actitud de fe absoluta y de amor en Dios; la lógica del Nyâya de Gotama, el naturalismo de Kanâda, todos estos

sistemas del pensamiento filosófico hindú pueden traducirse en conceptos filosóficos occidentales. Tras la expresión asiática, al principio un poco desconcertante, y el sesgo particular del espíritu de la India, el pensamiento occidental llega a encontrar en la filosofía aria de la India el camino de la difícil elaboración de conceptos metafísicos que ha recorrido en otro tiempo. Se ha podido comparar al gran Shankara con Aristóteles, y su investigación emocionante del Ser constituye una de las más bellas páginas de la literatura filosófica universal. Una vez superadas y vencidas la extrañeza de la lengua, las singularidades de la expresión, las características hindúes del razonamiento, resulta que el pensamiento de la India es, en suma, profundamente idéntico al nuestro.

El contacto con el pensamiento chino y el Extremo Oriente es aun más sorprendente. Como veremos, es un mundo nuevo, en el cual no se pueden encontrar conceptos familiares. Sólo recientemente la historia de la filosofía empezó a ocuparse del Extremo Oriente; no hay nada tan desconocido como el pasado de la China, que tiene una tradición histórica absolutamente artificial y sin relaciones con la realidad. Se puede percibir la dificultad de este trabajo de reedificación histórica, leyendo el libro de Marcel Granet sobre la civilización china; hay todavía amplios espacios blancos en el mapa conocido de su historia.

Las dos civilizaciones antiguas del Oriente y del Extremo Oriente tienen un puesto aparte del resto del mundo; su evolución parece haberse desenvuelto fuera del pensamiento occidental, aunque existiesen relaciones intelectuales y espirituales, particularmente a través de Persia. Pero estas comunicaciones fueron tardías y fragmentarias, y queda el problema de la aparente antinomia entre los pensamientos del Oriente y del Occidente. El aspecto de las tierras de Asia hace creer en una fijeza aparente; se imaginan bloques heterogénos, separados por montañas infranqueables y desiertos mortales: Hindu-Kuch, Himalaya, Pamir, el Thian-Chan, el Altai, el Gobi, el Tarim... Pero estos mundos se comunican; hay gargantas y pasos: el de Kaiber, por el valle de Kabul, lleva de la India al país afgano; el de Barogil conduce, por el Pamir, al Turkestán; los valles del Brahmaputra, los pasos del Sikkim, dan accesos al Tibet; entre el Altai y el Tengri-Dag (Thian-Chan), la Dzungaria conduce de la Mongolia al Turkestán; las carreteras permiten comunicarse a las dos cuencas de Kachgar y de Tachkent. Caminos comerciales y religiosos surcaron y surcan siempre Asia; caravanas mercantes, filas de peregrinos, de monjes errantes, ejércitos de conquistadores o de aventureros, hordas

mongoles y tropas musulmanas, cruzaron las tierras asiáticas en todos los tiempos. El nomadismo de los caballeros del norte, alma y cuerpo de hierro, endurecidos por los rigores de su clima terrible, batieron al Asia en todos sus elementos; en Delhi, en Pekín, en Irán, fundaron Imperios durables. Pero esta mezcla política y superficial no fué nunca profunda; la diversidad del genio asiático es un hecho y no se debe creer que este gran cuerpo pensase con unanimidad. De todos modos, el conocimiento de la India y de la China es todavía fragmentario; lo que he dicho antes de la falta de historia en China puede repetirse de la historia hindú. En China, los libros "históricos" son numerosos, pero hechos para exaltar una dinastía o despreciar a un emperador; en la India, el respeto a la escritura hizo que los textos históricos faltasen y el pensamiento hindú no comprende la utilidad de la ciencia histórica; para él, el pasado da lecciones de sabiduría, no de verdad. En realidad, la historia hindú se aproxima a nuestros cantares de gesta; se puede percibir, en seguida, la dificultad de escribir una historia de la filosofía oriental. Confesamos que estamos todavía en el período heroico del conocimiento de Oriente; muchos textos hindúes o chinos son desconocidos; el campo de los tantras, de las escuelas shivaístas en la India, de las escuelas del *Yin-Yang*, de los alquimistas, del Taoísmo medieval en China, el pensamiento profundo de los grandes filósofos de Oriente nos son más o menos desconocidos. Queda aún mucho trabajo científico que hacer en esta disciplina.

Pero lo que conocemos nos permite ya delinear las características primarias del pensamiento filosófico de Oriente; si los medios de expresión son diferentes de los nuestros, si el lenguaje, la exposición, el razonamiento son nuevos para nosotros, el fondo humano de las creencias, de las esperanzas de estos hombres lejanos, es idéntico al nuestro. Frente al misterio de Dios, del Ser, del Mal, de la Creación, el espíritu oriental es el mismo que el occidental y adopta las mismas soluciones. Todos los hombres conciben a Dios como el Ser más perfecto, causa primera de todos los demás seres; para unos, dicha idea es innata, patrimonio de la razón; otros la estiman tan superior a las fuerzas de la inteligencia humana, que la creen producto de la tradición. El ontologismo sostiene que tenemos de Dios un conocimiento directo e intuitivo; otros piensan en una especie de tendencia natural irresistible, independiente de toda prueba racional. Ateísmo, deísmo, dualismo, panteísmo, politeísmo, todas estas etiquetas filosóficas, familiares para nuestra historia del pensamiento occidental, pueden aplicarse al pensamiento oriental. Naturalmente, las rela-

ciones serán más delicadas y más sutiles, y de ahí los muchos errores de los primeros filósofos que se ocuparon del Oriente. No se deben aplicar servilmente los conceptos occidentales a los orientales, ni hacer comparaciones demasiado fáciles; es muy tentador comparar a Chuang-Tse con Epicuro y su ataraxia; a Yang-Chu con Horacio o con Nietzsche; a Hui-Che con Zenón; a Wang-Ch'ung con Epicteto o Séneca; a Cheu-Tse con Descartes o con Schelling. Se ha hablado también de Shankara como de un Tomás de Aquino hindú. En cierto sentido, es verdad, pero los métodos intelectuales son muy diferentes. Ya veremos que hay conceptos esenciales muy distintos: en la India, la sensación no se distingue de la inteligencia, la imaginación no se diferencia del intelecto y tiene normas que, para nosotros, pertenecen a la razón; el querer y la inteligencia no se oponen, porque el conocimiento es totalmente activo. En China, la sabiduría práctica se orienta más hacia la cultura que hacia la ciencia pura; la naturaleza forma solamente un único reino; los chinos insisten sobre el sentimiento íntimo de la unidad del mundo; un orden único preside la vida universal en un sistema único de civilización [1].

Si estudiamos más profundamente el sistema filosófico de la India y la China, veremos que hay, entre las dos, una sutil desemejanza: aquí y allí, la clave de su pensamiento es la búsqueda de la libertad, de la liberación espiritual; los actos que hacen al hombre esclavo de la ignorancia son los que realiza fuera del conocimiento perfecto. Su autonomía se logra con los actos del conocimiento que son pura espiritualidad. La búsqueda de la liberación espiritual no es, en Oriente, negativa; es positiva; es un afán de realización difícil; es un trabajo intenso de renovación humana. Se debe eliminar el concepto del *nirvâna* como "sueño" o "aniquilación". Los caminos del espíritu oriental, en su auténtica tradición, se aproximan mucho a los del espíritu occidental, y no se han de juzgar por ciertos casos raros y extremos de algunas escuelas, cuya importancia, para los occidentales, se basa en su singularidad. Según creo, para entender estas semejanzas, los estudios de mística religiosa son mucho más adecuados que los de la pura filosofía, cuyas expresiones técnicas y medios de pensamiento están muy lejos de las de la filosofía religiosa oriental; las estructuras mentales son demasiado diferentes.

Considerado así el esfuerzo filosófico de Oriente, es extraordinariamente paralelo al de Occidente. El problema de la naturaleza frente al misterio de Dios, o el de la existencia del mal, tiene interpretaciones agudas en una parte como en otra. Lo que los diferencia más es que el Oriente no hizo nunca la distinción entre religión y filosofía: sobre

todo en la India, en la cual el pensamiento se aproxima mucho al de un Filón o un Platón. En China, se advierte la tendencia de Epicuro de reducir la filosofía a una función liberadora del alma. Hacemos todas estas comparaciones con las reservas anteriores. Pero las escuelas taoístas, como veremos, tienen un aspecto místico y mágico que complica mucho el problema. Sus "fórmulas de santidad" alcanzan las prácticas del Yoga hindú y no debemos extrañarnos si ciertos filósofos occidentales han afirmado que todo conocimiento espiritual, toda sabiduría, toda religión oriental es Yoga. Bajo esta fórmula, exagerada a mi parecer, se debe reconocer la preeminencia de la mística práctica, de los modos de obrar, sobre la intelectualidad pura, en el Oriente. Toda sabiduría tiene un objeto muy preciso: descargarse de la "rueda del mundo", de esta cadena que liga los seres a la vida. No hay concepto de un Salvador, del pecado o de la caída en esta religiosidad, y eso crea ya un abismo muy amplio entre el pensamiento cristiano del Occidente y el del Oriente. Si a ello añadimos la evolución de civilizaciones tan diversas de la nuestra, se comprenderá que los modos de sentir, de imaginar, de crear, de pensar, de ver el mundo, son diferentes. Para oír el mismo sonido humano, hay que llegar a lo más profundo del corazón; entonces percibimos ese eterno lamento del alma por su Dios, tan lejos y, a la vez, tan cercano a su criatura.

Por otra parte, si calamos más en la cultura oriental, encontraremos cierta unidad en las relaciones mutuas de su pensar; el Confucionismo y el Taoísmo son religiones de Corea, de Japón y de China; el Budismo influye mucho en la cultura de China, de Corea y del Japón. El Budismo y el Hinduísmo predominan en Ceilán, en la Península Malaya, en las Islas del Sur del Pacífico (sin contar, naturalmente, a la India). Los fundadores históricos de las religiones orientales no pretendieron, de ningún modo, ofrecer obras originales; nótese que ninguna de las grandes religiones de Asia tiene un "profeta" o adora a un "salvador". El Hinduísmo ni siquiera cuenta con un fundador religioso; Buda no quiso nunca que se le rindiera adoración, pues él se limitaba a mostrar el "camino"; Confucio y Lao-Tse mantuvieron la misma posición espiritual: aquél insistiendo siempre en que su sabiduría se basaba en el estudio constante de los clásicos chinos; Lao-Tse hizo la misma observación y su trabajo místico sobre los viejos textos y los métodos de salvación alcanza al de Buda sobre los textos tradicionales de la India. Buda insistió en que su doctrina no era una "revelación" original, sino un regreso al Hinduísmo más próximo de las Upanishads primitivas; y su pensamiento, aunque se diferencie del Hinduísmo, es tradicional en sus raíces más profundas.

Hinduísmo y Budismo tienen sus fundamentos en una tradición védica muy antigua, en las Upanishads y en los himnos de los Vedas [2]. Surendranath Dasgupta, en su *Historia de la Filosofía Hindú,* afirma que la tradición oral, en la India, fué muy anterior a la escritura, y coloca hacia el año 4.000 antes de J. C. los orígenes de esta cultura tradicional: "Los Vedas fueron transmitidos de boca en boca desde un tiempo desconocido y muy antiguo." Confucio y Lao-Tse, con evidente semejanza, se apoyaron sobre tradiciones muy viejas, como las de los "Ocho Trigramos"; la fecha tradicional de Fu-Hi es la del 2.850 a. de J. C. La vida actual de los hidúes está orientada según el antiguo ritual védico, y las oraciones que recita el brahmán ahora, tres veces al día, son las mismas que hace tres mil años; las imágenes sagradas lo mismo se adoran hoy que en los antiguos ritos védicos. Ya veremos cómo todas las escuelas filosóficas de la India se fundan sobre la interpretación de los Vedas. Las costumbres y los ritos de los hindúes, sean sociales, domésticos, legales, religiosos, están basados en prescripciones de la enseñanza védica; la civilización china tiene raíces muy profundas en la tradición de Confucio y las prescripciones de su Escuela.

Por eso, hay una unidad profunda y antigua en las diversas culturas del Oriente, y su pensamiento constituye un modo único de ser, un genio especial, una forma de expresarse muy particular. El occidental parece meditar siempre en el "exterior"; el oriental, en el "interior". Esto se ve claramente en el pensamiento chino, sobre todo en su estética. Así parece afirmarlo F. S. C. Northrop, profesor de filosofía en la Universidad de Yale, cuando dice: "Parece que el *Jen* del Confucionismo, el *Tao* del Taoísmo, el *Nirvâna* del Budismo, el *Brahman* y *Atman* del Hinduísmo y del Jainismo deben de ser todos identificados con el compuesto estético aprehendido en la naturaleza de las cosas..., después de que sean abolidas todas las distinciones" [3]. Evidentemente, "la civilización oriental tiene un sentido predominante". En Occidente, por muy profundo que sea, el sentimiento religioso interviene raras veces en el arte y solamente como un don particular de poesía. El arte religioso occidental, en su sentido canónico y real, casi no existe. Por el contrario, el arte asiático, lo mismo que el primitivo, no tiene nada que ver con la teoría kantiana del juego, la estética romántica o los caprichos del individualismo. Este arte no es una fantasía de soñadores que crean mundos para distraerse, sino una función social y religiosa; no tiene sólo un valor decorativo, sino que responde a un sistema de creencias éticas, de fórmulas canónicas y de interpretaciones del universo. No es un conjunto de grá-

ficos indiferentes, sino una armonía de signos y símbolos; tiene algo de ritual. No se puede comprender la historia de la cerámica o la pintura chinas, la arquitectura de la India, la estatuaria asiática, sin conocer su disciplina religiosa, su pensamiento y su filosofía. Hay una estrecha relación entre el Budismo chino y el arte de China: el del *Zen*, por ejemplo. El arte es, en Asia, una técnica muy eficaz, el principio de la exaltación religiosa, la expresión visual de los ritos. Es digno de notar que una metafísica, formal y seca como es la del Confucionismo, diera un desenvolvimiento tan grande a la música. El gran principio del pensamiento asiático es su curiosidad por lo universal y lo absoluto, opuesta al empirismo científico del Occidente. La materia, para el oriental, no es la imagen de la inercia y de la muerte, sino una animadora extraordinaria, una fuente de energías y de potencias concentradas. La pintura budista china, por ejemplo, no hizo copias frías de las formas, sino escorzos de una intensidad obsesiva. La vida, en el arte asiático, no depende del momento o del ambiente, del pensamiento humano o de un esfuerzo de voluntad, sino que está presente en todos los rasgos del dibujo; en los maestros del Ukiyo-e japonés, por ejemplo, en los escultores de Netsuke, la presencia de la vida se percibe en todo: en el remolino del agua, en la nervadura de una hoja, en la cabeza de un insecto... No podré tratar del pensamiento asiático sin tocar, al mismo tiempo, su estética.

Si resumimos las características de la cultura oriental, podemos decir que ha concentrado su atención sobre el aspecto estético y emocional de las cosas, su conocimiento empírico y positivo. Aprehende los hechos en su totalidad y en su espontaneidad, con una aprehensión inmediata y completa. El Occidente empieza también con esta aprehensión, pero continúa con un análisis de la estructura de los hechos, formulando sus aspectos diversos y sintéticos; mientras el Oriente tiende a concentrarse sobre el aspecto estético, indiferenciando los datos, considerados para sí mismos y en sí mismos. Eso explica por qué el Oriente investiga el mundo en su aspecto estético, y el Occidente, en su composición teórica y matemática. El místico, el religioso, el sacerdote del Oriente, dirige su atención a esta parte indeterminada del hombre y del cosmos: el *eros* de Platón [4], porción inefable y subconsciente; desdeñando la parte concreta y real, racional y matemática, que, para él, constituye el aspecto limitado, falso y engañador de la naturaleza. Los orientales no hacen ningún caso de normas y reglas que, a nosotros, nos parecen tan fijas y tan rígidas; esta "matemática del universo" no tiene ningún sentido para ellos; todo es relatividad, oportunidad del momento, fruto de la intuición

inmediata. Eso explica el abismo moral y religioso que separa los dos conceptos de la vida. El concepto del *Jen* chino —la "vuelta del hombre a su original estado, en el cual comprende el arte de vivir de la naturaleza misma, en lugar de las leyes humanas tan falibles"—, resume muy bien esta noción, esencial para comprender al Oriente.

El Bien, lo Bueno, lo Real, en Oriente, son identificados con la naturaleza de las cosas en sus aspectos positivo, empírico y estético. Lo Bueno consiste en aceptar las cosas nada más y nada menos que como son en su aspecto natural; lo Bueno, al identificarlo con lo limitado y lo diferenciado, es relativo y varía según las circunstancias y el tiempo. Lo Bueno, si lo identificamos con lo indeterminado, tiene un sentido absoluto, porque es aprehendido inmediatamente. Así podemos explicar la curiosa posición moral del Budismo, que recomienda "desembarazarse de la distinción entre virtud y vicio" y "considerar con perfecta impasibilidad las opiniones diversas y las manifestaciones contradictorias de la actividad del cosmos". Para el Oriente, ninguna de esas manifestaciones es buena o mala en sí misma; lo malo consiste en considerarlas como "distintas" de lo que son en la realidad. Lo Bueno no puede ser buscado escogiendo los hechos para tener un factor determinado que llegue a ser un criterio moral; para el oriental, lo Bueno se encuentra tomando todas las cosas en su aspecto inmediato, realista y positivo. Podemos afirmar que el Oriente ignora el desenvolvimiento lógico del conocimiento y las consecuencias matemáticas y teóricas que la ciencia occidental ha verificado en su filosofía, al estudiar la naturaleza de las cosas. Pero la aportación del Oriente a la ciencia positiva occidental, "paralizada en su progreso por su positivismo", según Max Planck [5], puede ser esta intuición pura, esta experimentación del "aprehendido inmediato" que va allende lo que se llama la realidad o la ilusión científica; la pared materialista del positivismo científico oficial ha sido bastante sacudida ya con las últimas exploraciones en el misterio de la naturaleza de las cosas. La "ilusión de un conocimiento irreal" y supuesta una "sencilla construcción del espíritu" según las definiciones clásicas del positivismo occidental, se ve destruída poco a poco por la complejidad de los hechos; el Oriente puede traer aquí nuevas posibilidades de investigaciones. Estudiando los contrastes de las dos civilizaciones, detrás del "never the twain shall meet" de Kipling, se ve que expresan cosas complementarias, descripciones diferentes del universo y que se puede y que se debe hallar un punto de relación en el problema fundamental del Ser.

PRIMERA PARTE

INDIA

Capítulo primero

EL PENSAMIENTO HINDU

Los conceptos fundamentales

Por su estructura geográfica, la India estaba predestinada para llegar a ser uno de los centros más importantes de la humanidad. Con su relativo aislamiento natural, forma un mundo entero; desde los tiempos históricos, ha tenido siempre fama de ascetismo, de sabiduría, de inteligencia; lo sabios griegos consideraban un honor ir a la India; Arriano, Diodoro de Agyrion, Plutarco, Polieno, Estrabón, describen la India a propósito de la expedición de Alejandro y hablan ya de los filósofos hindúes y de sus poderes extraordinarios.

Esta reputación de tierra de santidad ha sido confirmada por los viajeros antiguos y modernos en leyendas maravillosas y en novelas llenas de imaginación. Por reacción —pienso, sobre todo, en algunos autores políticos ingleses—, hay residentes occidentales en la India que nos la han descrito de modo muy diferente; contando lo que habían visto, nos presentan una India hambrienta, perezosa, llena de crímenes y de horrores, de locos religiosos y de fanáticos ignorantes. Me parece que estos dos puntos de vista son exagerados; he vivido un año en la India, en medios indígenas, y no he encontrado sino hombres como los demás. Siempre se puede dar una opinión pésima de un país recogiendo los crímenes en los periódicos o dedicándose a observar exclusivamente los aspectos miserables de su sociedad. Ante todo, la India tiene una tradición espiritual y filosófica muy antigua que merece el mayor respeto; las discusiones con los profesores y los *pandit* de las Universidades religiosas de Benarés, de Aligarth, de Mysore o de Hyderabad, permiten percibir todas las finezas y la sagacidad de un espíritu superior y hábil en todas las

disciplinas de la filosofía. Se ve que esta familia indoeuropea ha seguido el mismo camino filosófico, en sus grandes líneas, que el Occidente: estudio del Ser, definición de lo Real, ciencia de la naturaleza y del hombre, análisis de los fenómenos de conciencia. Se puede señalar también un idealismo absoluto y un positivismo evolucionista con una serie de posiciones intermedias; los problemas espirituales que se plantean en las investigaciones del pensamiento occidental, son los mismos del pensamiento hindú; Aristóteles y Shankara hablan el mismo lenguaje.

En general, la filosofía en los pueblos antiguos aparece anulada por el interés práctico y las creencias religiosas. Se sabe que el último período de la filosofía griega está caracterizado también por el predominio de los problemas religiosos; las múltiples funciones de la vida espiritual, social e individual se desprenden lentamente de la religión, y esto sucede especialmente en la cultura de la India. La religión forma el denominador común de todos los factores de la hinduidad; no se puede hablar de la filosofía hindú sin hablar de su religión; hasta cierto punto, se puede afirmar que es la misma cosa. Existen en la tradición filosófica hindú los mismos conceptos que en la Edad Media occidental, pero no se planteó nunca la cuestión escolástica de las relaciones entre Filosofía y Teología, y el afotismo, *philosophia, ancilla theologiae,* es desconocido en la India, porque no hay distinción propia entre filosofía y revelación divina. El *Veda,* base de todo el saber filosófico-religioso hindú, no es un texto humano para los hindúes, sino la suma del saber, el conjunto de los conocimientos y de las técnicas útiles para la vida religiosa (*dharma*) [1]. Esta es la gran diferencia entre la filosofía occidental y la oriental; la época moderna occidental, con sus condiciones políticas y culturales, favorece la separación de religión y filosofía; el siglo XIX se encontró aquí ante una posición agnóstica del problema religioso, un racionalismo religioso y una incredulidad positivista. En la India, las ideas metafísicas y morales aparecen envueltas aún por la mitología y los ritos religiosos; los sistemas filosóficos son de carácter moral y teológico o teológico y místico. Un monismo fundamental constituye el factor común de las concepciones filosóficas hindúes, en las cuales el problema psicológico del individuo y de la personalidad no está separado del problema general del universo; el único problema religioso-filosófico es el de la salvación o, mejor, de la liberación.

Pero sería injusto e injustificado "liquidar" el problema de la filosofía hindú con algunas frases sobre su "panteísmo" y su "natura-

lismo" o hablar del "quietismo místico" del Yoga de Patañjali; estas palabras occidentales son cómodas para incluir sistemas filosóficos en una clasificación general, pero significan muy poca cosa; la evolución del espíritu hindú ha sido diferente a la del espíritu occidental y las nociones filosóficas occidentales sólo aproximadamente se pueden aplicar a los conceptos de la filosofía oriental. Entre los visionarios que ven en la India "misteriosa" la fuente de toda sabiduría, y el hipercriticismo materialista occidental que niega todo valor a las especulaciones filosóficas del Oriente, hay una posición intermedia que creo indispensable.

En efecto, es una afirmación común en el Occidente que nada puede moverse en el mundo que no sea de origen griego. No obstante, la meta del mundo se apoya sobre fundamentos extraños al helenismo; China y Japón, Tibet y Siam, Birmania y Ceilán, o tienen un pensamiento autónomo o ven en la India a su patria espiritual. La India tiene una historia de cuatro mil años; ha dado el acento y la dirección a más de cuatro milenios de vida y de experiencias espirituales. Es un hecho histórico que el Hinduísmo ha mantenido su supremacía durante siglos y ha demostrado una vitalidad extraordinaria. Vincent Smith, en su *Oxford History of India*, señala que "la India posee una profunda unidad subyacente, mucho más autónoma que la que resulta del aislamiento geográfico o de una superioridad política. Esta unidad es superior a las innumerables variedades de sangre, de color, de lenguaje, de secta". Esta unidad no es étnica ni lingüística, ni tampoco una sencilla unidad geográfica; existe una civilización, un ideal, una doctrina, una lengua, una literatura y una clase hindúes. De norte a sur, los hindúes creen en una misma ley trascendente (*dharma*), ligada a la eternidad de las transmigraciones (*samsára*) y a la retribución inevitable de los hechos a través de una serie de existencias (*karman*). Pero, como ya se ha visto, no tienen historia; mediante las investigaciones extranjeras fué como empezaron a conocer su propia grandeza. La figura de Buda, que tan importante papel ha tenido en la India, era completamente desconocida en este país, hasta que llegaron los investigadores europeos; Europa fué la que mostró a la India su Buda. Hombres como el emperador Ashoka y Ashvaghosa fueron en realidad descubiertos por los sabios de Occidente. Según lo que hoy sabemos de su evolución, se nota un gran intercambio de ideas, de cultura, de arte, de textos, tan intenso hacia el oeste como hacia el este.

No quiero detallar aquí la historia de este movimiento; ya de antiguo, la India fué considerada como patria de la mística religiosa.

Cuando Alejandro Magno, en 326 a. de J. C., atravesó la India del norte, oyó hablar en Taxila (la Takashahila del Penjab) de los sabios hindúes que tenían fuerzas sobrenaturales y poderes extraordinarios. Envió a uno de sus oficiales, Onesicritos, discípulo del filósofo Diógenes, para estudiarlos. El rey del país mandó a uno de estos ascetas a vivir en la corte del rey de Macedonia; se llamaba Kalanos (de su modo de saludar a los demás con la palabra sánscrita *kalyâna*, "salve") y no pareció sorprenderse por el esplendor de la corte del conquistador; decidió dejar la vida y mandó construir una hoguera en la cual se hizo quemar vivo; este acontecimiento extrañó mucho a los griegos. Más tarde, los escritores griegos hablan de los hindúes y de sus doctrinas; Megastenes, que fué embajador de Seleuco Nicátor, en 300 a. de J. C., en la Corte del rey Chandragupta hasta Pâtaliputra, habla de las doctrinas hindúes sobre la inmortalidad, comparándolas con las enseñanzas de Platón, y de sus creencias en Dionisio (Shiva) y en Hércules (Krishna).

En tiempo de Augusto fué a Roma una embajada hindú; en ella iba el sabio Zarmanochegas, que puso término a su vida en Atenas, haciéndose quemar vivo. La sabiduría de los hindúes gozaba de gran reputación entre los filósofos griegos; era costumbre viajar a la India a fin de encontrar las fuentes de esta sabiduría: así, en la vida de Apolonio de Tiana, escrita por Filostrato en el siglo III d. de J. C., se nos cuenta que este taumaturgo fué a la India a vivir con los sabios.

Las ideas de la India parecen haberse diseminado por Occidente desde Alejandría, donde había una colonia hindú; las ideas de los sistemas neoplatónicos de Plotino y de Porfirio y las nociones gnósticas de Basílides reflejan conceptos hindúes.

El conocimiento de las ideas de la India empezó con los viajes de los misioneros y de los comerciantes; fueron los trabajos de los ingleses Charles Wilkins, William Jones y Henry Thomas Colebrooke, los que dieron a conocer en Occidente la literatura sagrada de la India. El joven francés Anquetil Duperron, en 1762, hizo la traducción de las Upanishads —la "Upnekhat" persa, traducción de las cincuenta Upanishads, hecha bajo la orden del príncipe mogol Dârâ Shekoh en 1656—. La obra apareció en Estrasburgo en 1801 y tuvo un gran éxito; sabido es que Arturo Schopenhauer sufrió profunda influencia de ese libro y que su sistema filosófico refleja mucho las ideas de los textos hindúes que él, por primera vez, hizo conocer de modo sistemático en Occidente. Así empezó la investigación científica de los libros de la India, y la indología tiene ahora un puesto

muy importante entre las disciplinas de todas las Universidades de Occidente.

¿Cuáles son las relaciones entre la religión y la filosofía en la India, según el punto de vista hindú? S. Radhakrishnan, profesor en la Universidad de Calcuta, nos da una indicación[2]: por lo que respecta a la religión, dice, el intelecto está subordinado a la intuición; el dogma, a la experiencia; la experiencia exterior, a la realización interior. La religión es una fuente de experiencias, una visión de la naturaleza de las cosas (*darshana*), una experiencia de lo real (*anubhava*); no se trata de una fantasía subjetiva, sino de la integración del "sí" en la realidad central. La auténtica experiencia religiosa hindú, el "sí" (*svatassidha*) transporta sus propias creencias. La tradición de los Vedas registra experiencias espirituales de almas, de personalidades, provistas fuertemente del sentido de la realidad; su autoridad, según la ortodoxia brahmánica, proviene de que expresan experiencias espirituales "vistas" por los *rishis*, los peritos en ciencia religiosa. Las verdades de los Vedas pueden ser verificadas, reexperimentadas según el deseo de cada uno, si se siguen determinadas condiciones de experimentación espiritual. La filosofía de la religión parte de una base experimental y vuelve a ella; así, el Hinduísmo es una masa inmensa, compleja, sutilmente unificada en su pensamiento y en su realización espiritual. La experiencia religiosa brahmánica no es una simple presentación de las cosas, sino la presentación de algo real ya influído por las ideas y los principios constitutivos del espíritu que percibe. "El hombre de acción encuentra a su Dios en el fuego; el hombre de sentimiento, en el corazón; el bobo, en el ídolo; el espíritu vigoroso, en todas partes".

Por sus estrechas relaciones con la vida religiosa, la filosofía hindú tiene un aspecto muy diferente de la europea; la autoridad de una tradición tiene carácter de verdad; el pensamiento se manifiesta no tanto como una elaboración personal cuyo mérito se atribuye el autor, cuanto como el resultado de una escuela anónima de sabios, especie de doctrina común a todos los miembros de la secta. Las doctrinas tienen así un aspecto impersonal cuyo "autor", anónimo, tiene un nombre místico, sin ningún valor histórico. Los sistemas filosóficos no tienen una forma de sucesión sino un aspecto cerrado, con una emulación recíproca perpetua; pero no se excluyen, sino que se completan recíprocamente. Las creencias más antiguas tienen todavía adeptos y la determinación cronológica es muy difícil. La investigación de una verdad con carácter tradicional, el odio de todo individualismo y de todo cambio, la desconfianza para con la intuición

personal y la evolución, se oponen a nuestra metodología. Hay que tener presente que, para la tradición hindú, la edad de oro se sitúa al principio de la manifestación cósmica y que ahora bajamos más y más hacia el fin de un ciclo; esto se opone completamente al concepto progresivo y materialista del Occidente. Sobre esto nos da Bréhier, en su prólogo a la Filosofía en Oriente de Masson-Oursel (*Historia de la Filosofía*), un punto de vista muy interesante: "Hay —dice— un sentido de enfoque y de planteamiento, distinto en Europa y en Asia..." Para Masson-Oursel, "la filosofía hindú es un activismo; el ser es considerado en ella como efecto de una acción; lo que cuenta allí es el pensamiento justo, es decir: no el pensamiento objetivo, sino el que se ajusta a los preceptos y contribuye al triunfo de la acción. Lo que el hindú ve en el espíritu no es el conocimiento, sino la eficacia; el espíritu es captado aquí en todas sus funciones vitales, no sólo en las de la mente... La oposición... entre el Oriente que busca "el sentido" y el Occidente que se atiene al objeto, quizá se atenuara bastante si captásemos en toda su extensión la espiritualidad occidental y si no consideráramos como elementos aisladores de esta espiritualidad a los dogmas formulados por las religiones". Para comprender el pensamiento hindú, es necesario ponerse en el plano religioso; los datos y la experiencia mística de las formas religiosas del Occidente permiten aproximarse a la filosofía de la India; sin estos fundamentos, lo extraño y distante del concepto filosófico-religioso hindú nos parecería casi incomprensible.

La evolución del pensamiento hindú es muy interesante; como veremos más adelante, se pasa de un politeísmo naturalista al monoteísmo. Pero este monoteísmo se mezcló con un panteísmo singular; Dios no se concibió nunca como una Potencia en sí, puesta fuera del cosmos, creadora *ex nihilo* de este cosmos; Dios fué, siempre, este mismo cosmos. La noción del paralelismo entre Dios y el Hombre se percibe ya en los antiguos himnos del Rigveda; antes de ser cuerpo físico, el hombre es calor, pensamiento, deseo; Dios, antes de ser el mundo sensible, es calor (*tapas*) y amor (*kāma*). El fenómeno físico no puede concebirse sin su correspondencia psíquica; del mismo modo que el cuerpo es la manifestación de su alma, el universo es la manifestación de un pensamiento. Los primeros pasos de la filosofía védica afirmaron la unidad y la soledad de Dios, creador de todo, universo viviente que tiene, como el hombre, un alma y un cuerpo, y que puede descubrirse en el hombre mediante la consideración sobre sí mismo.

Los primeros filósofos hindúes concibieron la permanencia de la respiración humana como un milagro de la vida y apoyo del cuerpo humano; como la presencia de Dios, aún más, como Dios mismo; el *prâna* humano fué el *prâna* cósmico. El universo respira igual que el hombre; el soplo animador del cosmos debe impregnar el microcosmos humano. Fuera de la cárcel del cuerpo, el microcosmos se funde en el macrocosmos. Poco a poco, aparece la noción del *âtman*, del yo idéntico a Dios; conocer al yo profundo, es conocer al Brahman: *âtmanâm âtmanâ pashya* (escruta a ti mismo contigo mismo) dice el texto hindú, porque, así, se conoce a Dios. Este fué el descubrimiento de los filósofos hindúes: la ecuación de la identidad de Dios con el alma humana. La cuestión, en indología, se reduce a investigar si existen o no dos corrientes: una, sacerdotal, que insistió más sobre el Brahman; otra, laica, que dignificó al âtman como principio supremo. Este es el concepto de Oldenberg; Deussen, por el contrario, opina que el âtman proviene del concepto del Brahman, en virtud de una pura y sencilla intensificación del momento subjetivo. No nos importa, por el momento, la teoría sobre el origen de la ecuación âtman-Brahman; en tiempo de los Brâhmanas y de las Upanishads, el *etad vai tat* ("eso es el mundo") era una tesis metafísica; descubrir al âtman es descubrir a Dios en nosotros. El concepto del âtman, que tiene sus raíces en la ciencia, se desarrolla poco a poco en las regiones de la divinidad, de lo suprasensible.

No se debe creer que la contemplación de Dios en nosotros pueda ser obra del hombre; Heiler y Söderblom han demostrado muy bien que esta realización de lo divino no es un producto del arte humano, sino obra de Dios, revelación de Dios, gracia de Dios (*dhâtuh prasâda*). Este fué el avance del pensamiento hindú después de las Upanishads, aunque ya se percibe en los últimos años de éstas. Y la tendencia filosófica de la India separó irremediablemente el Brahman del âtman; la especulación racionalista se preocupó solamente del aspecto individual del âtman cósmico, perceptible sólo por la conciencia. Los sistemas ortodoxos, como veremos, se dedicaron a estudiar el âtman individual, y, por último, el Budismo llegó a negar toda individualidad al âtman, considerándolo como una serie de estados de conciencia transitorios. Por otra parte, las corrientes "teístas" de los siglos ulteriores tendieron a la adoración sencilla de Dios, a una fe quietista en el Brahman, encarnado en sus aspectos de Vishnu, de Krishna o de Râma.

Pero la época de las Upanishads, tan fértil en especulaciones filosóficas, dió origen al concepto del *karman*, del valor del acto, del

estudio de las transformaciones del âtman, de la transmigración de las almas humanas. La noción del âtman, del Dios limitado en el hombre, no podía ser una llave de especulaciones, porque, muerto el hombre, este âtman, encarnado y limitado momentáneamente, volvía a su origen, el Brahman infinito; el yo desaparecía. Quedaban los actos, el karman; como dice la Brihadâranyaka Upanishad, se hace de nuevo puro gracias a las obras puras, e impuro, mediante las obras impuras. Este concepto, que los filósofos védicos de los tiempos de las Upanishads no dieron a conocer y del cual sólo se hablaba en las altas esferas de la sociedad, aparecerá en el Budismo.

Por eso, en las Upanishads no hay lugar para los dioses o para un Dios trascendental; se busca a lo divino en sí mismo, en el supremo y maravilloso milagro del universo viviente. El yo llega a ser el Dios oculto, el Brahman eterno e inmutable; la existencia es dolorosa, fugitiva y transitoria. Unificarse con el âtman es lograr la salvación; los modos de hallar este punto de liberación espiritual son los mismos en todas las tradiciones hindúes.

Los grandes conceptos de *moksha* (la salvación), de *karman* (el acto), de *dharma* (la ley de la existencia) se encuentran, como veremos, en todas las etapas de la evolución filosófica hindú. La liberación del ser humano, *moksha*, la vía del *nirvâna*, no implican la destrucción del mundo, sino el reemplazo de un punto de vista falso por otro verdadero, de *avidyâ* (la ignorancia), por *vidyâ* (el conocimiento). Cuando la mente humana se ha dado cuenta de la ilusión del espejismo, esta ilusión permanece todavía, pero ya no puede extraviarnos. El mundo, en el sistema ortodoxo brahmánico, no se niega; *tiene otra interpretación*. Shankara, el maestro del Vedânta, cree que el dualismo lógico entre sujeto y objeto no es definitivo; se apoya sobre un monismo: causa y efecto son fases del espíritu (*âtmanâ eva dharmâh*) y no tienen existencia propia, fuera de Brahman, el Ser trascendental. El Vedânta no afirma una identidad entre Dios y el mundo, como se ha escrito algunas veces; sólo niega la independencia del mundo. El mundo no es idéntico a Brahman aunque no exista por sí mismo, independientemente de su último origen.

Este es, en resumen, el punto de vista de la metafísica ortodoxa hindú que luego estudiaremos con más detalle; queda por tratar otra cuestión que existe en todos los sistemas filosóficos del mundo: ¿Cómo proviene lo finito de lo infinito? Shankara reconoce que el entendimiento humano no puede solucionarla y que se trata de un misterio insondable, incomprensible. No podemos determinar lógicamente la

relación que hay entre Dios y el mundo; Shankara se conforma con poseer firmemente los dos términos del problema.

La India, enteramente orientada hacia lo divino y el estudio de Dios, nunca se ha preocupado de los hechos; persiguiendo fines trascendentales, exteriores al orden natural, ha desdeñado toda experiencia física que no tenga alguna relación con las ciencias del espíritu. Su psicología, en cambio, es muy rica, muy sabia, y hay, en las escuelas del Yoga, preciosas tradiciones orales de experiencias psicológicas muy antiguas. Las conclusiones a que han llegado en este punto nos desconciertan; nuestra lógica, nuestras tradiciones filosóficas sobre el mecanismo mental y sobre la imaginación no concuerdan con las suyas; en éstas, sensación e imaginación tienen algo de dinámico, y entendimiento y voluntad se identifican. Existe en el pensamiento hindú un sentimiento muy profundo de dinamismo biológico, de actividad creadora del espíritu vivo. Nuestro predominio de la razón, ese legado de Grecia, queda en la India relegado a segundo término. La vida humana individual, según los hindúes, no está cerrada como en el Occidente, no es un término, sino una serie. El mal moral no tiene realidad en sí y, por lo tanto, no se percibe esta oposición entre el mal y el bien; aquél es una falta de armonía entre el hombre y la verdad que llena y rige el cosmos.

La filosofía, en la India, no se apartó nunca del pensamiento religioso y esto explica la sensación de vida intensa que se experimenta al contacto con los hindúes; toda verdad que no tenga por fin la salvación humana no les interesa para nada. Esta búsqueda angustiosa y anhelante de lo divino forma uno de los aspectos más originales de su pensamiento.

Capítulo II

LAS ESPECULACIONES VEDICAS

La historia de la India no ha sido escrita aún; los Hindúes no tuvieron nunca este sentido histórico que caracteriza a la cultura occidental. La causa tiene su origen en la naturaleza misma del medio hindú, mezcla inextricable de lenguas diversas, de tradiciones heterogéneas, de reinos pequeños y efímeros, de imperios pasajeros. Hay historia para los pueblos unificados; en la India, se reduce a genealogías locales, a tradiciones independientes. Al pensamiento hindú parece repugnarle la historia; no le interesa el detalle exacto de los acontecimientos humanos, y la realidad histórica se mezcla con la imaginación poética. Los historiadores son poetas; los textos religiosos, los hechos históricos, las fechas y las personas se sitúan muy atrás, en un pasado prestigioso y místico. Este pasado no ofrece fases distintas; parece un río uniforme e implacable que acarrea materiales y restos diversos en una unidad profunda. Como escribe Henri Berr [1], "después de la invasión aria, hasta la expansión islámica, la hinduidad tiene una continuidad extraordinaria en el tiempo y una extraordinaria discontinuidad en el espacio". La India antigua es un caos por su diversidad de razas y lenguas, por la multiplicidad de sus tradiciones y creencias. La India tiene algunos grandes episodios (invasiones de los Turco-mongoles, de Alejandro; reinos de Ashoka, de Kanishka, de Samudragupta, de Akbar), pero no tiene historia porque no fué nunca ni un imperio, ni una nación, ni una patria [2].

Pero si la "nación" hindú no existió, hay una civilización hindú en donde el pensamiento religioso ha tenido y tiene todavía una situación importantisima. Lo social es religioso; la organización interior de la sociedad hindú, las castas, la vida cultural, se basan en la reli-

gión; la casta, según las opiniones de Senart, de Barth, de La Vallée-Poussin fué instituída por el sacerdocio brahmánico; la vida familiar estuvo y está dirigida por ritos y creencias mágico-religiosas. La religión y lo social, los conceptos filosóficos y los religiosos, las nociones culturales y la organización de la vida se unen de modo incomprensible, formando un todo majestuoso, lleno de vida y misterios, que encierra una armonía tan profunda, una belleza tan extraña, un sentido tal de perennidad, que produce una impresión religiosa inolvidable. Las investigaciones filosóficas de la India son hermanas de las del Occidente y no se puede afirmar que las ideas hindúes no hayan influído en el pensamiento. Parece que en este caos político y mutable que fué la India, los elementos de la reflexión, muy disparatados, obligaron al pensamiento a concentrarse sobre sí mismo de un modo intenso; los esfuerzos sistemáticos de meditación fueron desarrollados ampliamente y ellos dan a la filosofía hindú un notable sentido de unidad y de corroboración.

I. Los orígenes mágicos

El que quiera estudiar la filosofía hindú, no puede desdeñar los humildes orígenes mágicos del pensamiento de la India; el Indostán parece que fué habitado, según la etnología moderna, por las primitivas poblaciones salvajes del tipo *mundâ,* de las cuales subsisten algunos supervivientes, tales como los *Santal* del Chota Nagpur y los *Kôls.* La religión de estas tribus parece ser el totemismo, la vida de cada miembro humano ligado con una planta o un animal. Este concepto de la unidad profunda de la naturaleza, de la comunión totémica del ser humano con el cosmos y particularmente con los vegetales, sobrevivirá en una forma abstracta y espiritualizada.

En ese tiempo, todo es magia [3]; la eficacia material y automática del rito, el poder de la fórmula justa, de la voz humana y del gesto mágico forman la base de los conceptos primitivos predravidianos y dravidianos [4]; los cultos de esta época dejaron profunda huella en la religión hindú, y tanto es así que la famosa adoración de aquel dios representado con flores y perfumes, la *pújâ,* proviene de estos tiempos. Los seres divinos de los drávidas parecen haber sido femeninos en su mayoría, indicando así el poder del matriarcado e, indirectamente, de la mujer; se sabe que desde la Cappadocia hasta el golfo de Bengala, la organización familiar de los primitivos consistió en la descendencia matronímica, en la cual el nombre, los bienes y los honores se

transmitieron por la madre, constituyendo ésta el núcleo a cuyo alrededor giraba toda la vida social. Este predominio femenino se percibe en el poder de las diosas dravidianas, cuyos restos se ven todavía en los cultos de *Kâlî*, la "negra", de *Durgâ*, la "inaccesible", en los cuales la sangre del sacrificio riega las estatuas bárbaras y primitivas de las diosas gesticuladoras, ritos éstos tan lejanos de los conceptos habituales arios [5].

Estas diosas "bebedoras de sangre" (incluso de sangre humana en tiempos no lejanos) simbolizan las fuerzas crueles e inexorables de la naturaleza; el que ha ido a la India, el que ha visto la selva virgen y la jungla llenas de vida, de esta lucha sin tregua, de esta exuberancia desordenada y poderosa, comprende este sentido de fecundidad que domina a los hombres y a la naturaleza entera. Cuando llueve, las fuerzas de la tierra son las dueñas de los seres humanos, aplastados por el juego de la vida y de la muerte. Estas fuerzas de la tierra fueron simbolizadas con el conocido emblema del *linga*, el varonil, generador y destructor al mismo tiempo, cuyos atributos se ven en *Shiva*, dios clásico que heredó este fondo cultural primitivo. Esta religión, ligada con el suelo, sobrevivió en forma de supersticiones populares en los países arianizados y predominó en los escasos lugares donde la influencia aria no pudo penetrar.

Sabido es que en la cuenca del Indo, antes de la llegada de los arios, hubo una civilización floreciente sumero-dravidiana que fué el puente entre la India y la cultura mesopotámica: el culto de una diosa madre y de un dios del cielo se ven en el *Ahura* iranio —el *Varuna* védico que se vuelve a encontrar en el *Asura* (= Ahura) védico semejante al *Ashur* asirio—. El descubrimiento de la civilización de Mohenjo-Daro en el Sindh por el *Archaelogical Survey*, en 1923-24. es una prueba palpable de la existencia de ese puente. Pero, ¿qué fué de los conceptos de esta civilización prearia? Nada sabemos de esta síntesis sumero-dravidiana porque no quedan documentos, ni leyendas, ni tradiciones de esta época. La escritura de Mohenjo-Daro y de Harapa no se ha podido descifrar todavía; pero la semejanza entre los sellos de estos lugares con los de Susa, indicada por el profesor A. H. Sayce, demuestra las posibles relaciones existentes, por el año 3.000 a. de J. C., entre la India del norte y la civilización de Sumer; los dibujos de los toros, la forma de la escritura, la semejanza de los trabajos agrícolas, confirman esta hipótesis. Estas relaciones pueden tener un triple origen: sea que existieran relaciones culturales entre los arias hindúes y los pueblos de Mesopotamia, lo cual parece confirmado por el uso de nombres de dioses arias en

textos mesopotámicos (Boghazkoi); sea que hubiese uno o varios Estados en los cuales se utilizase la escritura de Sumer (Estados que fueron destruídos por los arias invasores); sea, en fin, que la civilización de Mohenjo-Daro fuese de origen sumerio, lo cual confirmaría la teoría de H. R. Hall de que los drávidas fueron un pueblo de Mesopotamia. Los sumerios no fueron semitas y su filiación etnográfica es todavía oscura. Según una teoría, los sumerios proceden de la India, y al decir de una vieja leyenda, que los muestra viniendo del Este por mar, civilizaron la Mesopotamia. Pero lo único que podemos afirmar es que Mohenjo-Daro indica una civilización prearia, que quizás fué destruída por estos arias bárbaros.

La magia prearia es muy difícil de definir porque no quedan restos y las creencias que se ven en los Vedas nos muestran ya un trabajo muy elaborado por una organización sacerdotal poderosa. Existen, sin embargo, ritos védicos que son mágicos aunque perteneciesen a la esfera del sacrificio. A. A. Macdonell indica, por ejemplo [6], que en los ritos matrimoniales, la novia debía quedarse sobre una piedra para adquirir firmeza (magia de simpatía), hacer siete pasos con su novio para establecer amistad, y comer con él las ofrendas del sacrificio para crear la comunidad de vida. El mago de estos períodos prehistóricos aparece siempre ahuyentando los malos espíritus y usando fórmulas mágicas para influir sobre la naturaleza; como los brujos primitivos, llamaba a la lluvia, hechizaba la caza y la pesca. Más tarde, el sacerdote védico acumuló en sí mismo las dos funciones y el *Atharvaveda,* que había sido una colección de fórmulas maléficas, fué incluído en el canon védico después de añadirle numerosos himnos del *Rigveda.* Hay, en los Vedas, huellas de ritos mágicos, de sacrificios dirigidos contra un enemigo para destruirle o hacer inútil su sacrificio propio (*Atharvaveda,* V, 8, y VII, 70). Las fórmulas mágicas del Atharvaveda se llaman, en el código de Manú, "el arpón del Brahmán" (XI, 33), el cual lo puede utilizar, sin duda alguna, contra sus enemigos.

Genios y demonios (*rakshas, yâtu, pishâcha*) tienen un papel importante en los primitivos ritos mágicos de evocación: tienen cuerpos animales y el brujo mismo puede asumir estas formas; a veces se tornan aves, que vuelan en la noche (*Rigveda,* VII, 104, 18). Estas fuerzas malas pueden entrar en el cuerpo humano y matar poco a poco al hombre, "comiendo su carne y bebiendo su sangre" (*Rigveda,* VIII, 59, 20). Hay "substancias" malas, peligrosas *—tanû—*, que tienen un poder diabólico *—pâpman—*; vuelan en el aire y se gobiernan por el influjo de las estrellas y de la luna.

Se percibe, en los antiguos textos védicos, un fondo de magia muy semejante a la que la etnología nos muestra en los pueblos primitivos: son como unos ritos de "magia preventiva", *tabú* (no tocar a una parturienta durante diez días, no oír sonidos impuros, *tabú* de la muerte), ritos de ayuno y de abstinencia para purificarse (*Gobhila Grihyasûtra,* IV, 6, 13) y obtener resultados felices, ritos de silencio (durante la consagración *Dîkshâ*), uso de amuletos hechos de árboles sagrados (por ejemplo, el *varana, Cratoeva Roxburghii*, el árbol *jangidha*, el árbol *sraktya*), uso del fuego y del agua para defenderse contra los brujos (*Rigveda,* I, 12, 5 y 36, 20) e impedir a los demonios molestar a la gente, uso de plantas, de piedras, de metales, de flechas, de tridentes, de bastones en "forma de lanza" (*sphya*). Se utilizan también medios mágicos para obrar sobre las fuerzas hostiles: ruidos de tambores y de gong, escobas mágicas de *apâmârga* (pieles negras de antílopes), gestos de barrer y de limpiar, unciones de substancias preservativas (mantequilla fundida, miel, orina de vaca), como se ve en el *Shatapatha Brâhmana* (XII, 8, 3, 12); el uso de imágenes hechas para influir sobre una persona se encuentra en todos los pueblos primitivos y no falta en los tiempos prevédicos; se hacen imágenes de los soldados, de los elefantes y de los caballos del enemigo, y luego se los destruye pieza por pieza, a fin de que el adversario sea derrotado; los gusanos se destruyen quemando raíces de la planta *ushîra*, que se parece a esos insectos (*Atharvaveda,* V, 23, 13). Las enfermedades se curan con fórmulas mágicas (*ibid,* V, 19, 5; VI, 37, 2; X, 1, 5).

Era ésta la época en que predominaba el ritual mágico; poco a poco los ritos religiosos, relacionando los hombres con los dioses, ocultaron esta primera capa mágica que se mezcló así en los ritos brahmánicos de un modo inextricable y que permanece hasta ahora en la vida diaria hindú.

II. La Religión védica

Los textos

El documento religioso más antiguo de la India es una colección de himnos, los *Vedas*, que nos permiten poder estudiar, de un modo positivo y científico, la religión y los conceptos filosóficos de la India en los siglos XV-X antes de J. C. El carácter de esta literatura es esencialmente religioso y contiene restos de una cultura muy antigua; estos himnos se han transmitido, en la India, por tradición oral. ¿Qué

vale esta tradición? Nadie puede asegurar el valor propio de las interpretaciones actuales en función de las antiguas; la realidad de las posibles divergencias es un hecho, pero no se puede determinar. Ininterrumpidos y divergentes son los comentarios de este libro, transformándose continua y sucesivamente. Pero, con todo, esta colección de himnos es todavía hoy muy venerada. Se dice que el Veda tiene un origen sobrenatural, que fué "visto", "contemplado" en su eternidad inmutable por los *rishis*, los "videntes". La indología cree ahora que estos himnos no son la expresión ingenua de la poética ariana, sino un conjunto de textos de diversas épocas, anteriores a los dogmas de un culto y de una ortodoxia, codificados por los sacerdotes. Parece que las secciones II y VII del *Rigveda* fueron los núcleos primitivos alrededor de los cuales se agregaron la sección VIII y los primeros versos de la I. La IX y la X fueron posteriores, de un carácter filosófico más acentuado. De todos modos, estos himnos son muy complejos y nada tienen que ver con una simplicidad "primitiva", rechazada hoy por todos los especialistas.

Los himnos védicos se agrupan en cuatro libros: *Rigveda, Sâmaveda, Yajurveda* y *Atharvaveda*. El Rigveda es una colección de himnos métricos (*ric*) que, en general, son invocaciones hechas a los dioses durante la oblación del *soma* —licor fermentado de una planta aún desconocida— y el sacrificio del fuego sagrado con manteca (*ghi*); el Sâmaveda se destinaba a los *udgâtar*, sacerdotes que tenían por oficio cantar las oraciones (*sâman*) durante el sacrificio —adviértase que el canto ha tenido siempre mucha importancia en el culto primitivo, debido a su valor mágico—; el Sâmaveda fué el libro especial de los hechiceros y magos; el Yajurveda se divide en dos partes: el Negro y el Blanco; el primero toma su nombre (*krishna*) del sentido de "obscuro", porque sus fórmulas (*yajus*) se mezclan sin orden alguno con las explicaciones de la exégesis o *brâhmana*; los himnos de este Veda están escritos en prosa y son de tipo mágico; los del Atharvaveda, en cambio, que es más reciente, están en verso y fué destinado a los *atharvan* (los buenos hechiceros) y a los *angiras* (los brujos negros) y en él aparece ya, en germen, la organización de los brahmanes y su supremacía. Todos los Vedas fueron transmitidos por tradición, independientemente unos de otros, hasta su edición en forma definitiva, forma que se llamó la *Samhitâ* y con la que comienza el segundo período de su historia textual.

Los Vedas, textos muy antiguos, están escritos en un lenguaje que corresponde a la etapa más antigua del sánscrito, etapa que difiere del sánscrito posterior casi tanto como el griego homérico del griego ático.

Su lengua se hizo poco a poco incomprensible y, temiendo que se perdiera la tradición, los brahmanes escribieron libros litúrgicos para explicar a los oficiantes la relación existente entre los himnos que cantaban y las funciones rituales que ejercían. Estos libros son los *Brâhmanas* o "explicaciones"; así cada Veda tiene su Brâhmana. La principal diferencia entre unos y otros consiste en que en los segundos se ha introducido un dios que es padre y jefe de los demás, y su culto es en extremo complejo. Como fuente de leyendas y de costumbres, los *Brâhmanas* ofrecen una riqueza inagotable; el simbolismo es importante pero la especulación filosófica no existe. La justificación de los ritos antiguos tiene explicaciones caprichosas; así la semejanza de los sonidos es suficiente para identificar unas palabras con otras que tienen distinto significado. Los *Brâhmanas*, por otra parte, nos muestran la casta sacerdotal perfectamente organizada y con todos sus privilegios.

Por este tiempo, parece que las especulaciones metafísicas fueron considerables; se abrieron nuevos caminos para la salvación del alma y se buscaron otras fuentes de creencias religiosas; ya no bastaban las enseñanzas de los Brâhmanas. Filósofos, religiosos y ascetas, se dedicaron a la meditación en lugares salvajes y en pequeños grupos, casi siempre bajo la dirección espiritual de un maestro. Los escritos y repertorios de estas meditaciones filosófico-religiosas se llamaron *Aranyakas* ("meditaciones en la selva") y *Upanishads* ("enseñanzas secretas"). No hay interrupción brusca entre los Brâhmanas y las Upanishads; los *sûtras* de los Brâhmanas, palabra que significa "hilo", "hilo conductor", reformaban el ritual y los ritos de los sacrificios, mientras las Upanishads hacían el comentario tradicional; éstos fueron llamados *Vedânta*, es decir, "el fin de los Vedas". El todo, en el espíritu hindú, forma un conjunto armónico y completo que consiste esencialmente en la tradición brahmánica; los grandes filósofos hindúes fueron, ante todo, los comentadores de los Vedas hasta las Upanishads. Estudiaremos más adelante las características de esta tradición y particularmente del *Vedânta*.

El cuadro de la página siguiente nos muestra las distintas obras de la literatura védica [7].

Los dioses védicos

El fondo de las creencias védicas es mágico y va unido a todos los conceptos primitivos, según hemos visto más arriba. La fórmula ritual debe ser justa, exacta (*satyam*). Si tiene esta cualidad, es infali-

VEDAS		SAMHITÂS	BRÂHMANAS	ÂRANYAKAS	UPANISHADS
Rigveda		Riksamhitâ	Aitareya Kausitakî	Aitareya Kausitakî	Aitareya Kausitakî
Sâmaveda		Kauthuma-Rânâyanîya Jaiminîya	Tândya, Sadvimsa Jaiminîya - Talavakâra		Chândogya Kena
Yajurveda	*Negro*	Kâthaka Taittiriya Maitrâyanî Kapisthala	Kâthaka Taittirîya Maitrâyanî Kapisthala	Taittiriya	Kâthaka Taittiriya Mahânârâyana Shvetashvatara Maitrâyanî (o Maitri)
	Blanco	Mâdhyandinas - Vâjasaneyi Kânvîya - Vâjasaneyi	Shatapatha	Mâdhyandinas - Vâjasaneyi Kânvîya	Brihadâranyaka Ishâ
Atharvaveda					Mundaka Prashna Mândûkya

ble; ella es el *mantram* que asegura el desarrollo de la naturaleza: las estaciones, la fertilidad de la tierra, la fecundidad de los animales. Este desarrollo sigue un orden que refleja la estabilidad universal —es el *rita* védico, el "orden", que corresponde al *asha* iranio, base de las creencias védicas [8]—. El *rita* sólo puede subsistir gracias al "sacrificio" (*yajña*), concepto primitivo mágico, de eficacia automática. La idea de que el cosmos sólo permanece gracias a los sacrificios dió origen a profundas especulaciones, y se halla de nuevo en la compleja teoría del sacrificio brahmánico. El orden del cosmos, así como el sacrificio, no tienen origen humano; en este sentido, se separan evidentemente de los conceptos mágicos primitivos, según los cuales el rito mágico obra *per se* y hace al hombre dueño del universo. El sacrificio que sostiene el orden del mundo tiene un origen divino; procede de los dioses. La exactitud ritual de la religión humana actúa sobre los dioses y no sobre las cosas directamente como sucedía en la magia primitiva.

Los dioses están ligados con las fuerzas naturales; hay dioses principales cuyo poder llena el cosmos, y dioses secundarios, genios tutelares, locales; inferiores a ellos, hay otros objetos deificados. Los textos enumeran treinta y tres dioses: el *Rigveda* los divide en tres grupos de once, distribuídos por la tierra, el aire y el cielo; los *Brâhmanas* dividen los dioses en tres grupos de ocho, once y doce, bajo los términos genéricos de *Vasus*, *Rudras* y *Adityas*. Todos fueron creados, pero no en el mismo tiempo: así, el Atharvaveda nos habla de diez dioses creados antes de los otros.

Los dioses principales fueron engendrados por el Ser Primero, entidad metafísica, abstracta, que se encuentra en el *Rigveda*: él es *Vishvakarman*, el "Hacedor de todo" (Rv., X, 81, 82); *Prajâpati*, el "Dueño de las criaturas" (Rv., X, 121); *Purusha*, el "Hombre" (en el sentido de un ser viviente) (Rv., X, 90); en algunas estrofas del *Rigveda* recibe un nombre completamente abstracto: *Ekam*, el "Uno" (I, 164, 6), *Tad*, "Esto" (X, 129), *Kâla*, el "Tiempo", *Prâna*, la "Vida". Los dioses, según el Atharvaveda, fueron hombres, criaturas mortales que alcanzaron la inmortalidad bebiendo el *soma*; son de aspecto antropomórfico y forman parte de los fenómenos de la naturaleza: *Agni* (dios del fuego) tiene por brazos los rayos del sol y por lengua las llamas del fuego. Sus alimentos son los mismos de los hombres: leche, manteca, carne, etc., ofrecidos en los sacrificios y transmutados por el fuego. Su bebida es el jugo embriagador de la desconocida planta *soma*.

No pudiendo dar aquí una lista completa de estos dioses, me limito a enumerar los principales: *Dyaus*, el Cielo-Padre (de donde

viene Ζεῦ-πατήρ, Jûp-piter), que está unido con la Tierra, *Prithivî*, la Tierra-Madre; *Varuna* (el οὐρανός griego), maestro del orden moral del cosmos, del *rita*, omnipotente (semejante al *Ahura Mazda* del *Avesta*), que más tarde sólo será el dios de las aguas, cuando *Prajâpati*, en los últimos Vedas, llegue a ser el Dios Supremo; *Sûrya* (el Ἥλιος), el Sol, esposo de *Ushas*, la Aurora, que es el alma de todo lo que se mueve; *Savitri*, el "estimulante", conductor de las almas de los muertos, ligado al Sol —la estancia del Rigveda (III, 62, 10), destinada a su invocación, se llama *gâyatrî* y aún hoy se viene repitiendo por toda la India en las oraciones matinales de los brahmanes—; *Pûshan*, "el que hace prosperar", dios pastoral; *Vishnu*, que llegará a ser uno de los dioses más importantes del Brahmanismo, es, en los Vedas, un dios secundario que ayuda a los hombres en su lucha contra los demonios; los *Ashvins*, dioses gemelos que se hallarán de nuevo entre los griegos (los Διόσκουροι Cástor y Pólux, hijos de Zeus y hermanos de Helena), simbolizan en la India el lucero de la mañana y la estrella de la tarde; también se les llama *nâsatya*, "los verdaderos", y *nritu*, "los danzadores" —sabemos que las danzas rituales, entre los primitivos, estaban ligadas con los ritos de fertilización [9]—.

Inferiores a éstos son los dioses de las fuerzas atmosféricas: *Indra*, dios del trueno, de la guerra —como el *Thor* germánico, el *Mars* latino—, vencedor del demonio *Vritra*, invocado en las batallas, protector de los arias en su lucha contra la raza negra indígena; *Rudra*, el "rojo", dios soberbio y destructor, que domina a los hombres y a los animales con sus flechas temibles o con el relámpago de la tempestad (llamado el "jabalí del cielo"), de aspecto maléfico, pero benéfico también porque cura a los que le invocan; el Rigveda le llama *Shiva*, "benigno, propicio", pero en los últimos Vedas vuelve a aparecer con su primitivo nombre —este dios parece que representó originariamente el efecto destructor del trueno—; sus hijos son los *Maruts*, dioses de la tempestad, nacidos de la "hilaridad de las llamas", que ayudan a Indra en sus luchas; *Vâyu*, dios del viento; *Parjanya*, dios de la lluvia, hijo de *Dyaus*.

Entre los dioses de la tierra están los ríos sagrados y divinizados, como el Indo (*Sindhu*), el Sutlej (*Sutudrî*), el Sarasvatî que, más tarde, fué venerado como diosa de la sabiduría y de la palabra. El dios del fuego es *Agni*, cuyo papel fué muy importante; es invocado a menudo en los Vedas; su nombre se asemeja al "ignis" latino; su cuerpo está envuelto con el fuego del sacrificio; sus padres son las dos varas que sirven para producir fuego; está unido al sacrificio,

del cual es el mensajero divino. Su carácter es muy complejo: tiene un triple aspecto, que parece ser la primera manifestación trinitaria en los Vedas, prototipo de la tríada Sol-Aire-Fuego más reciente, y que volvemos a encontrar en el Brahmâ-Vishnu-Shiva. En *Agni* se contienen y enlazan todos los dioses, como "los rayos en la pina de la rueda"; en esta doctrina podemos ver, en embrión, la unidad trascendental de las manifestaciones divinas del futuro *Brahmâ* [10] en los dioses. *Agni* es el "conductor" prestigioso del sacrificio, el "sacerdote" (*ritvij* y *vipra*), el "director" del rito sacrificador (*hotrâ*), el esplendor del sol y del relámpago, el dios de la planta sagrada llamada *soma*, "señor de las plantas", "monarca de la selva", traído a la tierra por un águila (*shyena*); el que bebe del jugo embriagador del *soma* adquiere la inmortalidad, puede ver a los dioses y participar en sus vidas; los dioses beben también el *soma*, licor divino, *amrita* (ἀμβροσία). La luna, como es el camino por el que pasan los muertos, fué ligada al *soma* que tomó el aspecto de un ser divino; a éste se dirigen los himnos de la sección IX de la *Riksamhitâ*.

Entre los dioses védicos abundan también los femeninos: así, *Ushas*, hija de *Dyaus*, es la aurora ("Ἠώς); *Râtrî*, la noche, hermana de la aurora; *Aranyâni*, diosa de la selva; *Vâc*, diosa de la palabra, de la voz mágica.

Por último, existen también en los Vedas algunas divinidades abstractas, conocidas por el sufijo *-tri* o *-tar* (latino *-tor*, griego *-ter*), tales como *Vidhâtri*, "el que dispone"; *Dhâtri*, "el creador"; *Netri*, "el conductor"; *Trâtri*, "el protector", etc.; éstos fueron epítetos que adquirieron un valor independiente.

Los genios védicos son innumerables; el más importante es *Ribhus*, nombre colectivo de un terno de duendes muy hábiles, que renuevan la juventud de sus padres; todos estos mitos están ligados con los fenómenos celestes. En el Rigveda vemos la *Apsara*, ninfa del agua, esposa de un genio celeste llamado *Gandharva*, frecuenta los árboles, y, en particular, la higuera sagrada. La religión védica contiene algunos héroes que generalmente son antiguos adivinos o sacerdotes, tales como *Manu*, el progenitor e instructor de la raza humana; *Atharvan*, compañero de los dioses, sacerdote de *Agni*, transformado en mago; *Atri*, un antiguo profeta; *Kanva*, *Kâvya Ushanâ*, sabios divinizados; *Bhrigus*, el Prometeo hindú que difundió el conocimiento del fuego entre los hombres; los "siete Adivinadores", *Sapta Rishayad*, prototipo de los siete sacerdotes encargados del sacrificio y asimilados con las siete estrellas de la Osa Mayor. El

origen de estos genios es bien conocido, pues provienen del folklore anónimo antiguo y fueron los verdaderos *numina* de los aborígenes.

Hay ciertos animales que están relacionados con los dioses védicos, por ser sus portadores, revistiendo así un carácter semidivino. Así, por ejemplo, los caballos sagrados *Târkshya, Dadhikrâ, Paidva* (en forma de dragón), *Etasha,* juegan en esto un papel importantísimo; el primero (*Târkshya*) se indentifica con el ave rápida *Garuda,* portadora de *Vishnu.* La vaca ha tenido siempre una importancia extraordinaria entre los hindúes; recibe el nombre de *aghnyâ* "la que no se puede matar" y ha sido considerada como una divinidad; y hasta las diosas *Prithivî* y *Aditî* tienen a menudo forma de una vaca. Una divinización semejante se percibe en el Avesta indo-iranio: el perro es símbolo de *Yama,* dios de la muerte; el jabalí, futura encarnación de *Vishnu*; la tortuga ("señora de las aguas"), forma del dios *Prajâpati* al crear el mundo; el mono (*Vrishâkapi*), la rana y la serpiente (*Sarpâh*), son animales que simbolizan atributos y virtudes de los dioses; muy importantes son también, en el ritual hindú, los *Nâgas,* mitad hombres y mitad serpientes.

Los demonios védicos son seres que tienen un poder misterioso, llegando a oponerse a los dioses en luchas particulares (*Indra* y *Vritra*) o generales. El término *dasyu* que fué el nombre de los indígenas primitivos de la India conquistada por los arias, es empleado a menudo para indicar demonios aéreos. Los nombres que se encuentran con más frecuencia en los Vedas son *Vritra, Vala, Arbuda, Vishvarûpa* y *Svarbhânu* (que devora al sol durante los eclipses). En la demonología védica, están también los *Rakshas,* demonios, trasgos, que viven debajo de la tierra y que toman formas humanas para engañar a los hombres, y los *Pishachas,* que comen la carne de los muertos; todos éstos se utilizan en la magia negra y están sujetos por las encantaciones del Atharvaveda.

En esta teogonía encontramos una capa no aria, autóctona, primitiva, que pertenece más a la etnología que a la historia; una capa indo-irania en la inspiración de los *rishis,* que compusieron los himnos; un influjo tardío de dinastías sacerdotales, que especulan sobre el dogma y el culto.

La ciencia védica (*vidyâ*) fué una técnica ritual que, poco a poco, se convirtió en pura metafísica.

El sacrificio védico

Hemos hablado ya de la primordial importancia del sacrificio en el pensamiento védico [11]; todo el proceso intelectual de los brahmanes

gira en torno al concepto del sacrificio. Primitivamente fué una acción mágica impetratoria. Ahora, tiene virtud propia; con tal de que sea observado con palabras, gestos e intenciones justas, su eficacia es automática. El poder del acto, y de quien "sabe", es tan grande que los dioses no pueden oponerse a ello. La palabra dicha tiene una virtud irresistible y compromete definitivamente el porvenir. Puede obrar independientemente de las intenciones del que la pronuncia; una falta de pronunciación puede tener repercusiones muy graves: así, *Tvashtar* maldijo a *Indra*, que le robó el rayo, y quiso crear un enemigo para destruirle; pero, en su cólera pronunció mal el nombre del vengador y, en lugar de *Indra*, fué el demonio *Vritra* el que murió. El nombre del objeto se identifica con el objeto mismo; encontramos aquí un concepto mágico universal: el que conoce el nombre, conoce el objeto; conocer un objeto es denominarlo, y, así, conocer el verdadero nombre de las cosas, de los seres, de los dioses, es apoderarse de ellos. Quien sabe el nombre del Ser supremo puede unirse con El.

Más fuerte aún que la palabra, es el pensamiento. Los *Brâhmanas* relatan la lucha entre *Vâc*, la Palabra, y *Manas*, el Pensamiento; el mundo fué creado por un acto de inteligencia. El Ser-no-Ser tuvo este pensamiento: "Quiero ser." Pero los textos no tienen aquí nada de sistemático: ¿el Ser, el *sat* se basta a sí mismo (*svadhyayā*)? ¿Se debe suponer un No-Ser anterior (*asat*)? ¿Pueden suponer, los dos, una hipóstasis previa, según el Rigveda (X, 126, 1 a 3)? Este texto habla de tinieblas primitivas (*tamas*) en donde palpitaba una vida inconsciente que hizo nacer el "huevo cósmico"; por un proceso evolutivo (*adhisamavartata*) surge el espíritu (*manas*) del amor (*kâma*), germen inicial. Este amor entraña un calor (*tapas*) que el Rigveda (X, 190) considera como origen de la verdad y del orden y que jugará un papel muy importante en las especulaciones ulteriores. Un pasaje del Rigveda (IX, 90) habla de que el mundo se formó de los miembros del hombre primordial (*purusha*), sacrificado por los *rishis*; otro (I, 164, y X, 125) trata de la Palabra, *Vâc*, que "hizo" el universo por un acto de pensamiento del Ser.

También los números tienen, en los Vedas, una virtud oculta, mágica, como los nombres y las sílabas. La consagración sacrificial (*dikshā*) escapa al poder de los dioses que intentan hacerla suya en los meses; los metros rítmicos de los himnos vuelan al cielo para traer el brebaje del *soma*; el sacrificio es la imagen del año. La realidad y el símbolo se entremezclan uno con otro. El sol, "el que brilla", es la muerte; las criaturas que están debajo de él, mueren; los que viven del otro lado del sol, son los dioses inmortales;

"Los rayos de luz son las riendas con las cuales todas las criaturas de abajo son enganchadas a la vida. Desde el sol la vida es atraída y sube hacia él: el hombre muere." El sabio, por el conocimiento de las fórmulas, sube más allá de la alternancia de los días y de las noches; se libera de la muerte, operación que se hace "en el sacrificio del *agnihotra*". La esencia del sacrificio es conocerlo.

Este poder del pensamiento es muy importante para el sacrificador, que debe tener una confianza absoluta en su eficacia. Así nació el concepto de la fe en el sacrificio, la *shraddhâ,* fe que no va dirigida hacia los dioses sino que se pone en la virtud del sacrificio mismo. Con el mismo mecanismo mental, la idea de la divinidad quedó ligada a la noción del *satya,* de la verdad, de lo real: "los dioses son la verdad, los hombres la mentira". Durante el sacrificio, el oferente pasa del mundo humano al mundo divino y entra "en el mundo de la verdad y sólo puede decir la verdad"; terminado el sacrificio, se transforma de nuevo en un ser humano.

Ahora bien, la operación mágica del sacrificio crea y conserva al mundo; para hablar conforme a los textos de los *Brâhmanas,* siguiendo los ya citados más arriba, podemos decir que el universo es un sacrificio permanente; *Prajâpati,* señor de las criaturas, el macho cósmico, es, al mismo tiempo, el sacrificado y el que recibe el sacrificio. Los intereses individuales se solidarizarán con los del universo; el sacrificio es la fuerza cósmica, integradora del hombre y la naturaleza entera, que acrecienta la energía de la vida y obra directamente sobre el "señor de las criaturas", este *Prajâpati* que fué identificado con el tiempo, tela —se dice— con la cual está hecho el porvenir de los seres, manifestación visible del Ser supremo, y reflejo suyo en las cosas manifestadas. Los *Brâhmanas* presentan a *Prajâpati* como "consumido" por la creación de los seres, hasta el punto de que sólo vuelve a su primer vigor mediante el sacrificio.

El primer sacrificio fué hecho por los dioses, y los hombres deben continuar su obra; por él subsisten los dioses; un pasaje del *Shatapatha Brâhmana* es muy explícito sobre este punto: "Lo que el sacrificador vierte en el fuego, lo vierte en los dioses, y por eso los dioses "son", subsisten; los enjuagues de la cuchara (ritual) los vierte en los muertos y en las plantas, y por eso los muertos y las plantas subsisten; lo que come después de la oblación, lo ofrece a los hombres y por eso los hombres subsisten" (II, 3, 1, 19 y ss.). Paul Oltramare dice atinadamente que el sacrificio es la condición de existencia de todo lo que vive y que los *Brâhmanas* lo llaman *âtman,* alma de todos los

seres; este *âtman* constituye la personalidad de cada ser, su unidad estable.

En realidad, el sacrificio védico no ha abandonado sus orígenes mágicos; lleva también consigo frutos materiales para el sacrificador: prosperidad de su familia, numerosos hijos, rebaños, muerte de sus enemigos; pero este punto de vista utilitario no fué nunca predominante en la teología védica. El sacrificio ejerce una influencia misteriosa sobre el oferente; compensa la aspiración psíquica de su ser con la creación de un cuerpo místico, divino; en el *Shatapatha Brâhmana* vemos el concepto del sacrificio voluntario por parte del oferente, y la transformación del *yo* terrenal mediante el fuego purificador en un *yo* divino, celeste. Para el hindú no existe distinción entre la esencia de los dioses y la de los hombres; tanto unos como otros son manifestaciones del Ser supremo; el dios ha adquirido, gracias a sus austeridades y sacrificios, ventajas duraderas que los hombres sólo poseen temporalmente. Pero los hombres pueden volverse dioses y los dioses pueden, a su vez, caer en la condición humana. Durante el sacrificio, el sacrificador se eleva a esferas sobrehumanas y se impregna de lo sagrado; llega a ser igual a los dioses, se une a ellos y participa de su existencia *(sâtmatâ)* mística. Poco a poco los dioses antiguos desaparecen; se afirma la identidad mística de uno con otro; así, *Agni,* que se llama *Varuna* cuando nace, es el mismo *Mitra* del fuego y el *Indra* de los sacrificios.

Los dioses superiores son los guardianes, tanto del orden moral, como del orden físico; en la metafísica védica no se preocupan de castigar a los hombres por las transgresiones de sus leyes, sino de hacer observar con exactitud escrupulosa los ritos, de los que dependen: son sostenidos, nutridos, en efecto, por el sacrificio que hacen los hombres; el fuego de este sacrificio es denominado "boca de los dioses". Ya en los Vedas, se percibe la noción del castigo moral, que va unido automáticamente a los objetos: no existe ningún poder divino exterior al individuo y al acto; es este individuo mismo quien teje su porvenir. El mal es un encadenamiento, los lazos *(bandha)* de una esclavitud. Para librarse de ella, nada mejor que la unión con los dioses. De ahí la importancia tan grande del sacerdote.

El pensamiento hindú edificó poco a poco sus conceptos metafísicos sobre estas nociones; las características permanentes de la tradición hindú son ya bien conocidas: espíritu de conservación muy acentuado y desconfianza muy fuerte de toda novedad religiosa; su religión se concentra cada vez más en la persona del sacerdote, agente indispensable del sacrificio, sea en la forma del sacerdote doméstico

(purohita), generalmente al servicio de un rey solamente, sea en la del sacerdote sacrificador público *(ritvij)* [12].

La distinción entre los hombres sagrados y los laicos se acentúa fuertemente, estando los segundos supeditados a los primeros para el culto. Se ve también una concepción muy individualista de la salvación, que fué y es todavía, en la India, un asunto absolutamente personal; el que ofrece el sacrificio por otro "entrega" así su cuerpo divino y se "diseca" psíquicamente; esta concepción mágica marcará, de un modo indeleble, todas las nociones religiosas hindúes. En fin, las tendencias místicas de la India aparecen ya en los tiempos védicos; es curioso observar cómo, al lado de un ritualismo tan conservador y tradicional, se concedió la máxima importancia a la experiencia personal, a la intuición, a la espontaneidad. El conocimiento de las fórmulas de salvación no lo dieron los dioses por medio de una revelación definitiva y sobrenatural; antes, al contrario, existe una lucha de exclusividad entre los dioses y los hombres por conseguir fórmulas eficaces. Fueron los "videntes", los *rishis*, los que, por intuición directa, tuvieron la percepción y el conocimiento místico de los secretos divinos. El *rishi* ha "visto" tal o tal himno, tal tecnicismo ritual (el verbo védico es *pra ruch*, que el diccionario Bohtlingk y Roth traduce por *einleuchten*, aparecer, iluminar) y la experiencia ha demostrado la eficacia de su visión. De entonces data el concepto de un culto puramente espiritual, "de la verdad de la fe", según el *Shat. Brāhmana* (XI, 3, 1, y ss.); el poder de la sabiduría marca cada vez más la filosofía hindú y vendrá a ser la piedra angular del conocimiento. Las especulaciones místicas, fruto de experiencias personales, progresaron al lado de las construcciones teológicas; hay escuelas ascéticas que estudian la ciencia del sacrificio, la ciencia del *brahman*, la de la energía desarrollada por el sacrificio, la del *âtman* que reside en el cuerpo humano —este *purusha* que se halla en el corazón como "una luz sin humo, más grande que el cielo, esencia de la vida, presencia del Ser supremo" (Shat. Brâh. X, 6, 3, I y ss.)—. Vemos allí lo que serán más tarde las grandes especulaciones del Yoga. Aparecen ahora las grandes personalidades divinas: la de *Agni*, sobre el concepto del rito; la de *Rāja*, sobre el social; la de *Indra*, sobre el del hombre de guerra; la de *Varuna*, dios justiciero y omnipotente, sobre el de una potencia luminosa universal. El himno mágico llegó a ser una oración que contempla y adora con confianza; hay un paso del rito *(karman)* al conocimiento *(jñāna)*.

Las especulaciones del Rigveda

En algunos pasajes del Rigveda se perciben ya las preocupaciones metafísicas que van a agitar para siempre el espíritu hindú; antes de los textos filosóficos de las Upanishads, aparece ya el problema eterno del Ser y del No-Ser [13]:

"No existía el Ser ni el No-Ser. No existía la atmósfera ni el cielo arriba. — ¿Qué se mueve? ¿En qué dirección? ¿Bajo la guardia de quién? ¿Existían las aguas y el profundo abismo?"

"No había muerte ni inmortalidad. — El día no estaba separado de la noche. — Solo, el Uno respiraba, sin soplo ajeno, de sí mismo — y no había nada más que Él".

"Pues, por primera vez, se despierta en Él el deseo. — Fué el primer germen del espíritu. — El lazo del Ser lo descubrieron en el No-Ser los sabios esforzándose, llenos de inteligencia, en su corazón..."

"¿Quién lo sabe, quién puede decirlo? — ¿De dónde nació, de dónde vino la creación? — Los dioses no penetran en estos abismos. — ¿Quién sabe de dónde ha venido la creación?"

"¿De dónde ha llegado esta creación? — ¿Fué creada o no creada? — Él, cuyo ojo vigila sobre ella desde lo más alto del cielo, — Él sólo lo sabe, y, ¿todavía lo sabe?" (*Rigveda*, X, 129).

Más arriba, en el pasaje X, 121, hay un sabio que investiga sobre el "Dios único":

"Él, que da la vida; Él, que da la fuerza; — cuyas órdenes reverencian todos los dioses, — cuya sombra es la inmortalidad, cuya sombra es la muerte. — ¿Quién este Dios para que podamos honrarle con sacrificios?"

"Él, que, por su potencia, miraba arriba de las aguas — llenas de vigor, creadoras del sacrificio. — Él, que es Dios sobre todos los otros dioses. — ¿Quién es este Dios, que podamos honrarle con sacrificios?"

El himno X, 31, plantea la gran pregunta: "¿Cuál fué la selva, cuál fué el árbol con que los dioses edificaron el cielo y la tierra?"

El himno X, 90, del Rigveda, llamado el *Purushasûkta*, constituye, según Haug, la gran Carta del Brahmanismo. El autor legendario de este poema, Nârâyana, describe, en dieciséis estrofas, el origen del universo: un "hombre", el *Purusha*, con mil pies, mil ojos, mil cabezas, rodeaba la tierra; era el universo, el "señor de la inmortalidad" que crece sin límites. Los seres todos son solamente un cuarto de él;

los otros tres cuartos, la inmortalidad celeste. El cuarto que queda aquí penetró todas las cosas, lo que come alimentos y lo que no come. De él nació *viraj*, y, de *viraj*, una nueva forma del *Purusha* que es más grande que la tierra. Los dioses utilizaron este "Hombre" cósmico como oblación para un sacrificio gigantesco: la primavera fué la ofrenda de alimento; el verano, el fuego; el otoño, las libaciones. Ofrendaron este Hombre como una hostia sobre la piedra del sacrificio y los dioses, los *sâdhyas* y los *rishis* lo sacrificaron. De esta hostia sacrificada se tomó la ofrenda chorreante que se utilizó para crear los animales del aire, de las selvas, y los pueblos. De esta hostia, procedieron los versos del Rigveda, los cantos del Sâmaveda, los himnos del Atharvaveda y las fórmulas rituales del Yajurveda. Las cuatro castas procedieron también de las diversas partes del Hombre Cósmico: *tathâ lokân akalpayan*, "así se construyó el mundo".

El análisis de este himno muestra bien las ideas principales de la especulación védica: hay un Dios único, no creado, del cual proviene la materia *(viraj)*; este Dios renace, de esta materia, bajo la forma del universo sensible, penetrando y formando el todo. El hombre es el microcosmos, compuesto de los mismos elementos de la creación. En la semilla, tan pequeña, está ya toda la planta; el hombre se contiene en el semen humano, casi invisible. Hay una correspondencia mística y física entre el microcosmos y el macrocosmos; este sentido de la unidad misteriosa entre el hombre y la naturaleza es uno de los conceptos más enraizados en el pensamiento de la India.

Como escribe C. F. Andrews, "existe una especie de amor religioso hacia el suelo mismo; un sentido del *Genius Loci* en una medida transcendente; una devoción a toda montaña y todo río sagrados y a todos los animales unidos al género humano y que tienen cierto carácter sagrado. Este pensamiento no es un producto de especulaciones, sino una cosa íntimamente natural y sentida muy fuertemente por los que viven en contacto directo con la Naturaleza. Este sentido, este espíritu religioso, que encuentra la inmanencia de Dios en todos los lugares, ha producido realmente una atmósfera muy especial y hecho de la India un país que no se parece a ninguno. Razas extranjeras invadieron la India y fueron subyugadas por este medio mágico. Religiones extranjeras penetraron allí y se transformaron después poco a poco. La India fué siempre y sigue siendo la patria de la religión, porque la religión flota en el aire mismo de la India".

El estudio de los himnos védicos, y especialmente de los más recientes del Atharvaveda, nos muestra ya muy bien este sentido de la

perfecta correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos; la desaparición progresiva del politeísmo primitivo; la tendencia a buscar en el hombre la divinidad, es decir, la sustitución del concepto laico del âtman por la noción sacerdotal del Brahman; la importancia del karman. El estudio de esta metafísica lo probará.

III. Metafísica védica

Como en todas las creencias primitivas, la obsesión de la vida y de la muerte preocupó a los antiguos hindúes; por eso son frecuentes las especulaciones sobre el alma humana. Estos pensamientos se manifestaron sobre todo en el Atharvaveda y en el libro X del Rigveda [14].

El alma se llama, en los textos védicos, *asu*, "espíritu", *manas*, "mental", *âtman*, "soplo", *prâna*, "respiración físico-psíquica"; es distinta del cuerpo. En los primeros tiempos védicos, parece ser que el cuerpo humano, purificado y transmutado por la acción de *Agni*, del fuego sacrificador, continúa su existencia en un mundo sutil, con el alma y con toda su conciencia. La doctrina de la transmigración no se halla en los Vedas, sino en los *Brâhmanas*, en donde por primera vez aparece la noción de las muertes y de los nacimientos repetidos, y en las *Upanishads* hallará esta concepción su forma definitiva. El espíritu de los muertos, como en todas las creencias primitivas, fué muy temido en la India védica; los vivos temen mucho a los muertos, que son algo inquietos e inestables. Es necesario sujetarles en sus tumbas e impedirles que vuelvan a sus amigos y a sus casas; la hoguera en donde se queman está cercada por una zanja llena de agua y entre la tumba y el pueblo donde vivió se hace un gran fuego; una piedra que simboliza una montaña está colocada en el camino fúnebre; y hasta las huellas de la comitiva son borradas.

¿A dónde va el muerto? Parece que la cremación transporta directamente al difunto al mundo de los "Padres", *pitara*. El Rigveda dice expresamente: "¡Ve tú! Ve tú por los antiguos senderos por los que nuestros padres, los ancianos, caminaron. Verás los dos reyes que quieren la ofrenda funeraria, Yama y Varuna; ve tú a juntarte en el cielo con los Padres y Yama y tus ofrendas" (X, 14, 7 y ss.); más adelante, el texto añade: "Agni, no destruyas al difunto con tu llama; pero, después de cocerle, envíale hacia los Padres" (X, 16, 1). En este cielo, el muerto recupera su cuerpo, pero transformado y glorificado. Según el *Shatapatha Brâhm.*, hay dos fuegos sutiles que queman a los malos y perdonan a los buenos; pero hasta que el muerto

camine sobre el sendero de los Padres, es terrible, por eso los rituales brahmánicos desmenuzan largamente el ciclo de las ofrendas gracias a las cuales el muerto, el *preta,* al cabo de un año, puede ya reunirse con los Padres. Pasada esta primera época, los hindúes atribuyeron a los muertos influencias maléficas, al menos durante los primeros años de su muerte; y recibieron el nombre de *ashrumukha,* "desconsolados".

Los conceptos hindúes están imbuídos de una mescolanza de creencias primitivas y animistas y de elaboraciones filosóficas de los sacerdotes. Al principio, la distinción entre los dioses y los muertos fué muy clara; el Rigveda dice: "He oído decir que hay dos caminos, el de los Padres, y el de los dioses y mortales" (X, 88, 15) —la oposición entre el mundo de los dioses y el de los Padres se explica porque estos últimos viven debajo de la tierra, en una existencia descolorida y pálida—. Las elaboraciones filosóficas ulteriores completaron estas visiones primitivas; los muertos, después de un tiempo de peregrinación como *preta,* van al cielo de los dioses (*svargaloka*), salvo los malos, que caen en una especie de infierno, el *nārakaloka.* Pero ¿cómo se efectúa esta separación? Los textos védicos son bastante explícitos cuando dicen que sólo por las obras y el conocimiento el alma vence a la muerte. Con el mantram *vasat,* el sacerdote *hotrā* consagra al difunto; con esta exclamación ritual, el sacrificador es liberado de la muerte, porque el mismo cuerpo del sacrificante se hace sacrificio; transformado en el sacrificio, el *âtman* del hombre ya no teme la muerte; las ofrendas del sacrificio ritual le "llaman" cuando él deja este mundo humano. El texto del *Shat. Brāhm.* dice: "La ofrenda grita: Ven tú aquí; estoy aquí, tu *âtman*" (XI, 2, 2, 5 y ss.).

¿Está la vida en la ultratumba eterna? No, el aniquilamiento, la *nirriti,* acecha al alma. Los elementos del cuerpo físico han vuelto a sus orígenes; mientras el fuego quema al cadáver, el sacerdote recita este texto: "Que el ojo vaya al sol; que el soplo vaya al viento; ve tú al cielo, ve tú a la tierra, según la ley; o ve a las aguas si tal es tu suerte; entra en las plantas con tus miembros" (Rigveda, X, 16, 3). Más tarde, estos elementos serán, no el fin, sino el medio de hacerse dios e inmortal. Pero ¿qué hace el alma? Se reviste de un nuevo cuerpo, cuerpo de gloria hecho por el sacrificio, como lo hemos visto ya; así lo dice el *Shat. Brāhm.* (XI, 2, 1, 11): "un hombre nace tres veces: primero, de sus padres; segundo, cuando hace la ofrenda (por primera vez con el título de amo de su casa); tercero, cuando muere y está colocado en el fuego". Los textos védicos insisten sobre este nuevo cuerpo formado por el sacrificio; como una serpiente

se desembaraza de su piel, así el muerto, transformado por el sacrificio, se desembaraza de su cuerpo mortal y nocivo. ¿Tienen los Padres vida inmortal? No: los textos afirman expresamente que son mortales.

Hay, por tanto, una segunda muerte, el *punarmrityu*; el hambre y el tiempo son los destructores de los hombres; ¿cómo colocarse fuera del hambre y del tiempo? Los modelos son los dioses; primero fueron mortales, sin alma, *anâtmanah*, sin "yo"; *Prajâpati* les enseñó el modo de liberarse de la muerte por medio del sacrificio y de sus ritos. Así, los hombres, con las obras rituales, pueden emanciparse de la destrucción final; el Rigveda lo proclama: "Hemos bebido el soma; hemos llegado a ser inmortales; hemos entrado en la luz; hemos conocido a los dioses" (VIII, 48, 3). El *Shat. Brâhm.* insiste sobre esta noción: "el sacrificio es un buque en ruta hacia el cielo" (II, 3, 3, 15 y ss.). Volvemos a ver los mismos conceptos en torno al sacrificio, centro místico de toda la vida espiritual hindú. Y únicamente con la ofrenda del sacrificio y el conocimiento del sentido litúrgico es como el cuerpo alcanza su inmortalidad: el mundo futuro no pertenece ni al que da la *dakshinâ* (el pago a los sacerdotes), ni al que hace prácticas devotas, sino al que "sabe" (*Shat. Brâhm.*, X, 5, 4, 16). Vemos claramente el camino por el que la metafísica hindú pasó del animismo primitivo y mágico a los puros conceptos de su edad clásica. El conocimiento sustituye al rito mágico: conocer el sacrificio como la fuente mística de la energía universal y divina, conseguir que el *âtman* del hombre sea idéntico al *âtman* universal, al ser permanente... Estos y otros conceptos desarrollará la filosofía del *Vedânta* con una riqueza admirable, pero es útil saber que los fundamentos de esta filosofía se encuentran en las raíces más profundas del Hinduísmo.

El ritualismo primitivo de los Vedas es pluralista; en él tenemos el sacrificador, lo sacrificado, y el ser por el cual se hace el sacrificio; pero, además, la pluralidad de fines suscitó numerosos dioses; la presencia de los genios y de los muertos multiplicaban las categorías de los seres interesados en el ritualismo védico. La importancia del ritual hizo que volviese a ser omnipotente y que se crease lo que Barth llamó "un panteísmo ritualístico". La atribución constante de los atributos supremos a cada una de las divinidades evocadas hizo que, con una abstracción creciente, sus características peculiares desaparecieran; el Atharvaveda afirma ya (I, 164, 46) que la "unidad del ser se designa por los sacerdotes bajo nombres diversos" *(ekam sad viprâ bahudhâ vadanti)*. Poco a poco, al través de los siglos, los dioses perdieron su

autonomía; una rudimentaria explicación monista de los hechos del universo, una depuración del sentido del sacrificio se perciben ya en el Rigveda, sobre todo en el libro X. Parece que el *dharman*, esta especie de eficiencia que poseen los seres sobrenaturales, llegó a ser un nuevo "orden", opuesto al *rita*, el orden establecido. Las leyes del universo, como hemos visto ya, son las leyes del sacrificio; los Padres, los dioses, el *Purusha* hacen el sacrificio que "teje" la trama del universo cuya regularidad se traduce en la "rueda" del *rita (chakram ritasya)* según el Rigveda (X, 164). El *dharman* del acto sacrificial llegará, más tarde, a ser el *dharma*, la norma suprema de la verdad.

Desde los tiempos védicos, la doctrina de la salvación se basa en el concepto de que el sacrificante es el maestro de su futura inmortalidad por su saber litúrgico y por sus obras rituales. Se observa, en los *Brāhmanas*, la tendencia de los sacerdotes a hacer de ellos mismos el instrumento obligatorio y necesario de la salvación; el laico no puede consagrar su vida a aprender; le basta, por su parte, tener a un brahmán que sabe y que hace los ritos que liberan; así, el poder de la casta de los brahmanes se estableció sobre bases religiosas y adquirió una firmeza inmóvil. Pero no se debe olvidar tampoco la otra tendencia, ya señalada, del ascetismo solitario, independiente de ritos exteriores, que sólo conoce el esfuerzo interior y personal, fuera de las castas y de las organizaciones sacerdotales. El sacerdote y el asceta, el *yogin*, fueron y son todavía los dos polos espirituales de la vida religiosa hindú.

IV. Las Upanishads

Al final de la edad védica, la casta sacerdotal, perfectamente organizada, posee ya todos sus privilegios; hemos visto que otra corriente surgió en el pensamiento hindú; hay espíritus inquietos que no aceptan los dogmas rígidos de la eficacia mecánica del culto y que buscan otras vías de salvación. Sin embargo, unos y otros no deben imponerse: el alma hindú es muy flexible y se acomoda muy bien a las diversas especulaciones por extrañas y místicas que sean. Este fenómeno puede entenderse cuando se sabe que todos estos movimientos del pensamiento hindú se efectúan entre los límites muy precisos de la tradición de los Vedas; si la nueva metafísica se amolda y se refiere a las enseñanzas védicas, se integra en la gran tradición.

No se puede negar tampoco la influencia profunda de las corrientes indígenas sobre la sistematización del vedismo, tales como los so-

fistas hindúes, dialécticos errantes, negadores de la autoridad del Veda (*vedanindaka*), completamente escépticos ante la revelación brahmánica y la ley religiosa; el *Mahâbhârata* nos los muestra muy semejantes a Calicles, y en la India, como en Grecia, se hablará de leyes no escritas inherentes al corazón humano. El Budismo, al contrario, les será favorable. Figuran también los materialistas, que aceptan solamente la percepción como criterio de verdad (*pramâna*) y para los cuales el espíritu es un epifenómeno sin valor (*nirârthika*), aceptan sólo el mundo sensible (*loka*), de ahí su epíteto de *lokâyatas*; mezclan caprichosamente una especie de ascetismo con el libertinaje; prefiguran ya ciertas escuelas modernas de *tántricas shaivistas*. Por último, existen también anacoretas (*yogin*) con su propia tradición disciplinal (*yukta*) y religiosa.

Vemos, pues, cómo los ascetas de la selva, los anacoretas, que parecen haber existido siempre en la India, tuvieron una "enseñanza secreta", casi conforme a los Vedas; las colecciones de esta enseñanza formaron las *Aranyakas* (meditaciones hechas en la selva, *aranya*), y las *Upanishads* (enseñanzas secretas) [15]. Estas especulaciones fueron reservadas, desde luego, a un número pequeño de discípulos que vivían una vida eremítica, solitaria, lejos de las ciudades y del mundo; estos grupos se encontraban sobre todo en el norte de la India, en los primeros contrafuertes del Himalaya y en el valle del Ganges. Un jefe o maestro dirigía estos grupos; era un sabio, un hombre afamado por su piedad, que lo había dejado todo, un *samnyâsin*, un asceta. Estos grupos parecen haber tenido una vida espiritual e intelectual intensa; especulando y comentando la tradición védica, estos pensadores elaboraron una doctrina y una filosofía del Absoluto, del idealismo puro, que se incorporaron en el Veda tradicional, formando así la "continuación" o el fin (*anta*) de los Vedas y se llamó por esta razón *Vedânta*. Las Upanishads constituyen, según la tradición, el coronamiento de la ciencia teológica brahmánica y forman parte de la revelación (*shruti*); los antiguos conceptos védicos son transformados según los procedimientos bien conocidos de los místicos. El análisis de los temas principales de las Upanishads (las dos primeras fueron la *Brihadâranyaka* y la *Chândogya*, del siglo VI a. de J. C.) muestra la importancia de las influencias extranjeras en el Brahmanismo [16].

Clasificación y contenido

Las fechas de la elaboración de las Upanishads pueden fijarse entre los siglos VIII y VI antes de nuestra era. Representan la tercera

etapa del pensamiento védico; las dos primeras son los himnos védicos y los primeros comentarios de los *Brâhmanas*, que son el *terminus a quo*. Su número es muy grande y aún no se ha fijado; se ha hablado de más de cien Upanishads; Barth cuenta cerca de doscientas cincuenta, pero debemos recordar que las últimas las admite con parcialidad porque exponen sus puntos de vista en los límites de las creencias populares vaishnavistas o shaivistas. Se encuentra una *Allah Upanishad* del tiempo del emperador Akbar.

Sus autores, como los de numerosos comentarios tradicionales, nos son desconocidos; hay listas de maestros con sus genealogías que, ante todo, quieren confirmar el origen tradicional del texto, haciéndolo remontar a uno de los antiguos *rishis* o seres semi-divinos védicos. Probablemente, como sucedió con los Vedas, las Upanishads se enseñaron y transmitieron oralmente durante un período considerable. Parece también que cada una de ellas pertenecía a una escuela mística y estaba considerada como un depósito místico y secreto. La forma más antigua de estos textos es un diálogo entre el maestro y su discípulo: el primero expone el conocimiento de los problemas abstractos del alma y los misterios de la vida y de la muerte, y a veces es él mismo el que pregunta, al modo socrático.

Las principales Upanishads se clasifican ordinariamente en tres o cuatro grupos, según Deussen, la autoridad más grande en el campo de los estudios de las Upanishads, que comprenden las más importantes y antiguas. El primer grupo, que es el más antiguo, contiene seis Upanishads, escritas en prosa y con un estilo arcaico. Las principales son dos: la *Brihadâranyaka Up.* y la *Chândogya Up.*, que son reconocidas como los textos más completos y antiguos de la doctrina de las Upanishads. Las otras son: la *Taittirîya Up.*, la *Aitareya Up.*, la *Kausîtaki Up.* y la *Kena Up.* El segundo grupo muestra una forma y una técnica diferentes; la composición es métrica, y su texto se diferencia de los primeros en el hecho de que las doctrinas expuestas son más firmes, más precisas. La más antigua Upanishad de este grupo es la *Kâtha* (o *Kâthaka*) *Up.*; las otras son: la *Ishâ Up.*, la *Shvetâshvatara Up.*, la *Mundaka Up.* y la *Mahânârâyana Up.* El tercer grupo adopta de nuevo la forma en prosa, que se aproxima a la del sánscrito clásico; las tres Upanishads de este grupo son: la *Prashna Up.*, la *Maitrâyanî Up.* (llamada también *Maitri Up.*) y la *Mândûkya Up.* Además de estos textos, hemos dicho que hay numerosas Upanishads, de las cuales las más importantes se refieren al Yoga y a las prácticas ascéticas; ordinariamente se cuentan treinta principales o mayores; las más interesantes son: la *Atmabodha Up.*, la *Nârâyana Up.*,

la *Mahâ Up.*, que son de tendencia vaishnavista; la *Atharvashiras Up.*, la *Kaivalya Up.*, de tendencia shaivista; la *Brahmavidyâ Up.*, la *Jâbâla Up.*, la *Aruneya Up.*, la *Sannyâsa Up.* y la *Yogatattva Up.*

El contenido de las Upanishads es muy difícil de analizar porque los argumentos y las materias cambian súbitamente y sin orden lógico; se perciben muy bien sus orígenes orales y su contextura más didáctica que metódica. Un buen ejemplo nos lo da el análisis de la *Brihadâranyaka Up.*, la más antigua, la más rica de estos textos. Comprende seis capítulos (*adhyâyah*) y contiene la forma en que el sabio *Yâjñavalkya* ha de exponer la doctrina. En el texto se ven dos partes: una que contiene los cuatro primeros *adhyâyah* y otra, los dos últimos. La primera parte discute la doctrina del *âtman* que es trascendente a todos los dioses; la segunda parte trata de la muerte y de la naturaleza del sí.

El primer capítulo contiene los argumentos siguientes: luchas de los *devas* (dioses) contra los *asuras* (demonios), y victoria de los primeros gracias a la fuerza y al conocimiento del *prâna*, el soplo; teorías cosmológicas, que afirman la unidad del *âtman* (el sí) con el nombre, la forma y la obra, que son las diversas manifestaciones del sí inmortal. El segundo capítulo expone la verdadera sabiduría, *vidyâ*, que es el supremo conocimiento del *âtman*; hay un diálogo entre un brahmán y un rey en el cual varias definiciones del *âtman* son rechazadas unas después de otra; la verdadera naturaleza del alma puede ser explicada con la comparación del sueño profundo (*sushupti*) en que el durmiente está descansando, inconsciente, sin ser influído por las cosas exteriores; establece también la diferencia entre el estado material e inmaterial del *âtman*, uno transitorio, otro permanente e indentificado con el *Sat*, el Supremo; y termina con un estudio de la esencia del cuerpo humano. El tercer capítulo expone la doctrina del sí universal y omnipotente en forma de un diálogo entre Yâjñavalkya y su esposa Maitreyî; en una afirmación muy importante se dice que el que hace que las castas, el mundo, los dioses y las criaturas sean distintos del *âtman*, niega estas castas, este mundo, estos dioses y estas criaturas, y sabe que todos ésos son uno con el sí. El capítulo siguiente vuelve a ocuparse, en otra forma, de la doctrina del *Brahman*, y termina con la genealogía (*vamsha*) de los maestros por los que fué transmitida la doctrina.

Los dos capítulos restantes contienen, en nueve partes, una larga exposición de los problemas concernientes al alma, a la muerte y a la naturaleza del sí, en forma de diálogo entre Yâjñavalkya y el rey Janaka.

Este rápido análisis permite darse cuenta de la estructura material de una Upanishad; las otras tienen un carácter semejante, cada vez más técnico y filosófico. Se puede decir que la *Chândogya Up.* trata especialmente del simbolismo y particularmente de la sílaba OM, símbolo místico del *Brahman* supremo, esencia (*rasa*) de todas las cosas, sonido (*svara*) imperecedero de la "respiración" divina en el soplo humano; se divide en tres partes A-U-M correspondiente cada una a un momento de la respiración humana y cósmica (aspiración, expiración y descanso) y se hacen meditaciones profundas sobre estos tiempos. La *Katha Up.* contiene la historia tan conocida del diálogo de Nachiketas con la Muerte; él es el hijo de un brahmán que distribuye todos sus bienes y que ha dado su hijo a Yama, rey de la muerte. Nachiketas se marcha al reino infernal y espera a Yama tres días; éste, para disculparse, ofrece al joven brahmán la concesión de tres peticiones; Nachiketas pide que su padre sea más atento con él, y en segundo lugar, una explicación del sacrificio del fuego; pero cuando pregunta a Yama a dónde va el muerto, el rey del infierno declara que esta pregunta es demasiado difícil y ofrece riquezas y poder al brahmán que persiste en su pregunta. Yama le explica los misterios del *Brahman*, del sí y del OM. Esta explicación viene a ser una síntesis general de las Upanishads.

Doctrina de la no-dualidad (el alma)

La enseñanza de las Upanishads puede resumirse en los tres puntos siguientes: —el alma humana es idéntica al alma universal (doctrina del *advaita* o de la no-dualidad); —la existencia individual es un estado de sufrimiento y de transmigración (doctrina del *samsâra*); —la liberación de este sufrimiento se obtiene con la unión del alma individual y del alma universal mediante el conocimiento de esta identidad (doctrina de la salvación, *moksha*).

El punto más importante de la doctrina de las Upanishads, el concepto del Ser en sí, del Ser privado de toda cualidad contingente, es designado con la palabra *Brahman*, o el término más abstracto de una lengua, "Esto", *Tat.* El *Brahman* es "la cabeza del universo, la Palabra, la Verdad en la palabra"; su símbolo, como ya hemos visto, es el *OM*, sílaba mística. Del Ser, no se puede decir nada; es absolutamente indeterminado; y una de las más bellas y claras expresiones es el famoso *Neti-Neti*, "no-no", como definición del *Brahman* supremo. No se puede definir y las más recientes Upanishads no hacen más que acumular epítetos negativos. La *Maitr. Up.* dice, por

ejemplo: "En el principio, en verdad, Brahman era este mundo. Es uno, infinito, infinito del lado del este, del sur, del oeste, del norte; infinito en bajo, en alto, en todas las direcciones. Las regiones del espacio no existen para El; para El, no hay oblicuidad, verticalidad, horizontalidad. Es el inconcebible *Atman* supremo [17], inconmensurable, el no-nacido, el insondable, el ininteligible." El sabio al que se le pregunta por el Brahman, guarda silencio; y cuando se le repite la pregunta, dice: "Te lo enseño, pero tú no lo comprendes. Este *âtman* es el Silencio." Es la esencia del espacio; "cuando el universo es destruído, él solo vela y es él el que, empezando por el espacio, despierta a todo este universo que es puro pensamiento" (*ibid.*, VI, 17). La *Taitt. Up.*, por su parte, afirma que nuestro entendimiento no puede concebirlo; conocemos la cosa, el *satya*, pero no la realidad profunda, la cosa en sí, el *satya satyasya* (II, 4). Por este hecho, el absoluto no puede confundirse con ninguna realidad particular; reside en todas, pero las trasciende completamente y funda su existencia. Ya notamos, en la *Shvetashvatara Up.*, la tendencia a afirmar que el mundo es irreal, fantasmagórico; una *mâyâ*, una ilusión, y, de otro lado, también percibimos el pluralismo realista del *Sânkhya*. Como dice muy bien Masson-Oursel, las Upanishads no contienen una metafísica, sino muchas, siendo la ambigüedad de esta primera filosofía la causa de su fecundidad extraordinaria [18].

¿De dónde viene esta noción del Brahman? En los Vedas, el fluido misterioso que levanta la palabra sagrada pronunciada por los que la conocen, los Brahmanes, es el *Brahman*; es la potencia que reside en el himno, la fórmula mágica y el canto; es la esencia de lo "sagrado"; algunos autores han comparado la noción antigua del *Brahman* con la del *mana* [19] polinesiano de los pueblos primitivos —la fuerza difundida por toda la naturaleza y en todos los seres, ha sido particularmente estudiada por la escuela etnológica francesa (Mauss y Hubert)—. En esta época no se hablaba todavía del dios *Brahmâ*; según el sentir común védico el *brahman* (o *brâhmana*) es el sacerdote; el dios masculino Brahmâ aparece más tarde en las partes más modernas del Veda. La virtud mágica del Brahman es la potencia creadora y ordenadora de la existencia, del destino; aparece la noción primitiva del poder creador y dominador de la palabra mágica, en boca del viejo hechicero; más adelante, se da el concepto del esplendor de la potencia del sacerdote a quien le viene de la virtud del *Brahman*. En este punto, este concepto del Brahman es el primer nacido de *Prajâpati*, padre de los mundos. Más tarde, este dios creador es sustituído por *Brâhman* (neutro), el Absoluto, el *ens realissimum*.

La realidad del alma individual es un hecho natural, un dato inmediato de la conciencia; el *jîva âtman* (o *âtman*) es la realidad por excelencia, sobre la que se apoyan los textos para explicar los demás seres del universo, y está en el interior de todos los seres. Las primeras Upanishads localizan el alma en el corazón; en otras se afirma que está difundida por todo el cuerpo y que tiene la forma del hombre, aunque durante el sueño, se concentra en el corazón. Su tamaño, según la *Kâth. Up.*, IV, 12, es el del dedo pulgar; pero no se debe tomar esta afirmación literalmente, pues significa el contraste entre su pequeñez infinita y, al mismo tiempo, su grandeza infinita, según el punto de vista examinado, como se ve en la *Chând. Up.*: "Mi alma, que está en mi corazón, es más pequeña que un grano de arroz o que el germen que está en un grano de mijo; esta alma que está en mi corazón es más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que estos mundos" (III, 14, 3).

El alma es distinta del cuerpo (toda percepción se apoya sobre una dualidad, la oposición del sujeto y del objeto) y puede dejarlo durante el sueño. Así se nos dice en un pasaje de la *Brih. Up.*: "En el sueño, el alma, la única ave de oro del espíritu, rechaza el cuerpo y, en posesión de la luz, vuelve a su verdadero sitio... En su sueño, va arriba y abajo; a modo de un dios, crea numerosas formas" (IV, 3, 12). Su esencia es la luz; transforma las sensaciones en sentimientos, en deseos; es el punto de unión de todas las funciones psíquicas; "sobre el *âtman* se apoya el *prâna*, soplo vital". El alma, siendo sujeto de todo conocimiento, no puede ser conocida objetivamente. Es en el sueño donde el alma revela mejor su naturaleza; si sueña, despliega todas sus actividades creadoras; si el sueño carece de representaciones, el alma permanece sin deseo, en plena posesión de sí misma. No obstante estas innovaciones, quedan todavía en las Upanishads algunas nociones primitivas sobre el concepto del alma. Así, el elemento de luz (*tejas*) y de soplo (*prâna*) se asocia a la influencia védica del fuego del sacrificio y de las técnicas del Yoga; la teoría psicológica de los "espíritus animales" y del corazón como centro de vida física e intelectual, refleja este disparate. Hay una yuxtaposición de funciones materiales y espirituales, de sensaciones y acciones, unidas por el principio del *manas*, del cuerpo mental, considerado como un órgano, que evoca la κοινὴ αἴσθησις de Aristóteles, sin la separación de los sentidos y del intelecto. El *manas* manifiesta un aspecto de la voluntad; el término de *samkalpa* tiene, a la vez, un orden de volición y de representación. El *manas*, en la psicología hindú, trans-

mite los resultados de su actividad al *ahamkâra*, el "agente del yo", que unifica los hechos de la conciencia; la *buddhi* (la decisión), el pensamiento, el juicio, pertenecen a una función superior, *mahat*, la "grande", órgano interior que recuerda el pasado y anticipa el porvenir. Todos estos elementos de la individualidad psicofisiológica no constituyen el espíritu, sino un *linga*, envolviendo nuestra verdadera esencia con caracteres contingentes (*upâdhi*). Ya veremos este esquema desenvuelto en las escuelas ortodoxas del Brahmanismo.

Las Upanishads, al poner una sola realidad —*Brahman*, el Uno sin segundo (*ekâdvitîyam*)— y afirmando igualmente la realidad del alma, dada inmediatamente a la conciencia por el acto mismo del pensamiento, plantean la ecuación *Brahman* = *Atman*. La identidad entre los dos es tal, que Brahman recibe a menudo el nombre que parecía reservado al alma individual, el *âtman*, el "sí". La afirmación de la no-dualidad es la base de la enseñanza de las Upanishads; la *Chând. Up.* dice: "El ser que es infinitamente sutil es la esencia de todo este mundo." Es lo real, el sí; "tú, tú eres eso" (VI, 8, 7). La expresión sánscrita *tat tvam asi* (tú eres eso) es citada y comentada en todas las escuelas filosóficas hindúes; es la base del sistema del *Vedânta*, afirmación de un monismo puro. En consecuencia, el *âtman* es, a la vez, inmanente y trascendente, está "dentro y fuera" (*Maitrâyanî Up.*, V, 2); para superar la dualidad, el *âtman* traspasa la razón: ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν. Al contemplar el *âtman* que reside en el hombre contemplamos al ser absoluto; el conocimiento del "yo" es la llave de la liberación, no del yo vulgar, mental o terreno, sino de este yo "que no muere, que no está tocado por el mal, que no tiene hambre o sed". La *Chândog. Up.* (VIII, 7 y ss.) cuenta la historia de la revelación del *âtman* al dios Indra por *Prajâpati*; sobre esta parábola el texto indica la progresión del conocimiento del yo: primero, del yo terreno y material; segundo, del yo afectivo de las pasiones, y, por último, del yo inconsciente y trascendente al sentido de la limitada personalidad humana. Los conceptos animistas aún no han desaparecido totalmente en las Upanishads, pues encontramos restos de nociones primitivas; la *Chândog. Up.* (VIII, I, I) dice, por ejemplo: "En esta ciudad de Brahman —el cuerpo— hay una residencia, una florecita de loto, el corazón; en el interior del corazón hay un pequeño espacio; lo que está dentro es lo que se debe buscar; es menester intentar reconocerlo."

Pero, ¿cómo se efectuó la individualización del alma humana, la *jivâtman*, desde el Brahman? Este misterio de la humanidad, viejo como el mundo, esta peregrinación del alma, no tiene una explicación

muy clara en la etapa filosófica de las Upanishads; en la *Maitri Up.* (II), *Prajâpati*, que es ya una limitación del principal *Brahman* neutro porque representa su poder creador, penetra en la creación para gozar de ella, pero perturbada por los elementos materiales, cae en los dominios del mundo visible y ya no puede reconocerse más como creador; se hace voluble y es dominada por los deseos y pasiones; conserva la ilusión del yo separado, individual y "se enlaza en el hilillo del goce, como un pájaro". Subyugada por los frutos de sus obras, entra en el mundo humano. La *Chândog. Up.* (VI, 2 y ss.) da una explicación más metafísica: en el principio, *Eso* estaba solo, pero tenía el pensamiento de ser múltiple y engendrar; por eso, produjo de sí mismo un gran calor y, con este fuego, engendró el cosmos. Después, creó los nombres y las formas, *nâmarûpa*. El *Shat. Brâhmana* (XIII, 7, 1, 1) tiene un altísimo concepto de la manifestación divina y nos presenta la creación como un sacrificio e inmolación del "yo" de Brahman en las criaturas. También la *Maitri Up.* (VII, II) da una explicación digna de las filosofías más altas: no es sólo por el gozo por lo que el ser se individualizó, sino porque, siendo inteligente y causa de todo conocimiento, quiso tener un objeto que conocer. La manifestación de Brahman en el alma, su individualización, es la causa de la vida en el universo; el Brahman, según las palabras de la *Taittiriya Up.* (III, I) es aquel "del cual todos los seres nacen, por el cual viven y en el cual entran en la muerte...". Ya los *Brâhmanas* habían afirmado que la sustancia misma del mundo era la Palabra ritual, el Brahman; las Upanishads, después, al concluir que el hombre encierra en sí mismo el principio de todas las cosas, enseñaron que el fondo de su ser, su *âtman*, es uno con la Palabra ritual, realidad de las cosas; identificar el *âtman* con el *Brahman* equivalía a decir que el *âtman* es lo absoluto, o, si se prefiere, que todo es alma. El sí tomaba un valor de universalidad; fué la transposición del ritualismo mágico al plano del misticismo. El *tat tvam asi* fué la gran ecuación de esta revolución intelectual.

Consecuencia de la filosofía de la no-dualidad del monismo hindú, es la negación de la realidad del mundo objetivo. Las Upanishads no tienen todavía este concepto muy claro en sus textos: será la escuela del Vedânta la que expondrá este modo de ver. Pero ya hay algunos textos que aluden al hecho de que los objetos del conocimiento existen solamente cuando son conocidos por el *âtman*, aunque la mayoría de las Upanishads sean realistas y afirmen la realidad del mundo. El camino filosófico del idealismo posterior parece provenir de la afirmación de la realidad del mundo visto en los sueños; las

percepciones del alma en el sueño eran las mismas que las del alma despierta, según los antiguos filósofos hindúes, y la comparación del mundo fenomenal a un sueño es clásica en el pensamiento de la India. Así, las Upanishads ponen la realidad del mundo objetivo y del alma individual en función del Brahman, su realidad suprema; la noción del *âtman* cósmico-psíquico se encuentra en la afirmación de la identidad esencial, *tattva-abheda*, del cosmos con lo psíquico: todos los elementos del universo, del *purusha*, tienen sus correspondencias en el hombre: cuerpo y tierra, palabra y fuego, soplo y viento, ojo y sol, mente y luna; la *Brihadâranyaka Up.* contiene pasajes muy claros (II, 5, 1-15) en los que se afirma también que estos elementos paralelos se nutren recíprocamente. El cosmos y el alma son dos aspectos de una misma realidad; el cuerpo humano, el hombre, es una reducción del macrocosmos; conocer al primero es conocer al segundo. La única realidad suprema, lo Real, es Brahman. La existencia indefinida del mundo actual es el aspecto fenoménico del infinito trascendental. Como veremos más adelante, la filosofía china ha tenido una evolución paralela, pero no ha llegado hasta esta trascendencia del ser. Se contentó con el equilibrio del binomio *Yin-Yang*; tendremos que llegar a las especulaciones del Taoísmo para encontrar, en su concepto del *Tao*, un aspecto de la Realidad suprema y trascendental.

Doctrina de la existencia individual (el "samsâra")

Individualizándose, el alma se hace limitada; se pone en contacto con el no-yo y llega a sentir gozo, *bhoktar*, tanto en el placer como en el dolor. Esta vida es un sufrimiento, un dolor, una pena, porque fuera del *âtman absoluto*, solamente hay padecimiento. Es cierto que el *âtman* no puede "perder" nada cuando entra en contacto con el mundo de la forma; conserva su integridad y el dolor no le afecta. La *Kâth. Up.* (V, II) dice que "como el sol, ojo del universo, no se mancha con las imperfecciones de los objetos, tampoco el alma una, en medio de los demás seres, se mancha con las miserias de un mundo al cual es exterior". En el principio, las almas eran felices, *âdishântâh*, y despiertas, *âdibuddha*, sin manchas, sin tinieblas; pero su contacto con el mundo inferior las asoció con el dolor. Aunque este sufrimiento no las modifique, ellas lo sienten.

No existe en la filosofía hindú la noción cristiana de la salvación exterior por los méritos de un Salvador. El sufrimiento del alma no cesa;

está encadenada en el mundo hasta su liberación propia y cuando el cuerpo humano que es su residencia muere, se encarna en otra forma, en otro cuerpo humano; ésta es la doctrina de la transmigración, del *samsâra.* Este concepto es muy importante en la filosofía hindú, pues es la base de todas sus construcciones metafísicas y religiosas. De aquí que esta doctrina concluya, lógicamente, en la vida social y en la organización de las castas; la sociedad no puede cambiar los efectos ineluctables de la ley del *karman*; el individuo lleva una herencia "moral" que tiene más valor y estabilidad que nuestra herencia "fisiológica". De ahí la organización en grupos determinados por motivos religiosos: las famosas castas de *Brahmanes, Kshatriya, Vaishya* y *Shûdra.* Todo individuo forma parte de la casta desde que nace hasta que muere, y el que se sale de ella, el "outcast", es rechazado por toda la sociedad. La casta tiene sus leyes, sus costumbres, sus tribunales, sus castigos propios. Están organizadas en orden al sacrificio, en el que intervienen tanto la aristocracia como los vasallos y siervos, porque algunos de estos servicios rituales tienen por fin borrar ciertos delitos, de los cuales los señores deben quedar libres. Esta idea del servicio ritual se encuentra en los textos que siguen al período védico. Cada casta tiene su fin particular: así, la casta real (los *Kshatriya*) se encarga de establecer la justicia, de la protección del pueblo, de la guerra y del poder ejecutivo; la sacerdotal (los *Brahmanes*) se dedica al ministerio sacerdotal y al estudio; la de los labradores (los *Vaishya*), a la vida material, al comercio, a los negocios y a la agricultura; la casta de los siervos (los *Shûdra*) tiene como única finalidad el servicio, los trabajos duros y más humildes (*Bhâgavata Purâna,* III, 6, 29; *Mahâbhârata Shâmtip.,* 3406; *Vishnu Pur.,* I, 36; *Jâtaka,* III, 208; *Manu,* I, 88).

Sabido es que, en los conceptos védicos, el sacrificador llega a ser un vehículo de los dioses, de los seres divinos que poseen una vida "plena". Los hombres que han de tomar parte en el sacrificio védico, no pueden mancharse, ni tener contacto con los muertos ni con las impurezas y los "tabú" de la primitiva religión védica; de otro modo podrían detener su vida mágica, sobre la que se apoya toda la vida de la comunidad. Por eso era menester que existiera una comunidad especial que pudiese tocar los muertos, las cosas impuras, los "tabú"; éstos fueron los siervos, los *shûdra* (término de los textos más recientes) o *dasyu* (o *dâsa*) del Rigveda. Estos siervos no pueden comunicar con los dioses; los textos védicos los llaman *asura,* término con frecuencia traducido por demonios, pero que se debe traducir por "seres del mundo de las tinieblas" (*Taitt.*

Brâhm., I, 2, 6, 7) y sin el sentido de seres malos que esta palabra tiene para nosotros. Los *asura* son los "dioses negros": entre ellos se cuenta el sol, y este mismo sentido tienen los conceptos griegos cuando dicen que Apolo es un Titán. Los *shûdra,* pues, eran los representantes de ciertos dioses especiales, y no pertenecían a las comunidades normales ligadas a los dioses de la vida.

Por todo lo dicho vemos que las castas fueron familias a las cuales pertenecían determinados oficios del ritual védico, bien por derecho, bien por herencia. Tienen su origen en el Rigveda (X, 90), que hace nacer las castas del sacrificio; cada hijo de un brahmán nace de su padre y del sacrificio: "es nacido dos veces, primeramente, del ritual" (*Rigveda,* I, 164, 37; II, 144, 17; X, 61, 19).

Estas opiniones de A. M. Hocart se confirman en el último trabajo de J. H. Hutton que resume los múltiples y numerosos libros dedicados a esta cuestión [20]. Hutton nos confirma que se debe desechar la opinión, muy generalizada, de que este sistema tiene un fundamento eminentemente "racial". Para él, las cosas se presentan en la realidad mucho más complicadas, y añade muchos factores al de Hocart. Enumera, por ejemplo, los hechos siguientes: ideas primitivas sobre el poder de los alimentos para transmitir cualidades; ideas de totemismo, de tabú, de mana, de elementos vitales; ideas de polución, purificación, pureza ceremonial; creencias en la encarnación y en el *karman*; creencia en la magia, asociada a las profesiones; oficios hereditarios y secretos industriales y técnicos; choque de culturas antagónicas, especialmente entre culturas de descendencia patrilineal y culturas de descendencia matrilineal; desenvolvimiento de clases con religiones exclusivas y privilegios sociales; aislamiento individual de tribus y unidades políticas y su inclusión en unidades más amplias; explotación, por jerarquía inteligente y teocrática, de la masa, no tan sutil y culta. La casta es, pues, un organismo muy complicado, de raíces y orígenes diversos.

Históricamente considerada, esta noción no aparece en los Vedas (se discuten los pasajes del *Rigveda,* IV, 42, 1; VII, 33, 9; X, 14, 14) ni en los Brâhmanas, pero se pueden discernir algunas huellas de esta creencia en el *Shatap. Brâhmana,* el más reciente de esta literatura. Según una tesis, admitida por determinados indólogos, los autores de las Upanishads la tomaron de un medio no ario; pero yo creo que la formación de esta creencia se puede ver ya en los primeros pensamientos de las más antiguas Upanishads. Es muy general la creencia en la reencarnación del alma del difunto en el cuerpo de un recién nacido; se encuentra en numerosos pueblos primitivos y

parece ser una consecuencia del animismo. Como ha demostrado P. Oltramare, existe, además, el concepto brahmánico del sacrificio que afirma la ascensión al cielo y la bajada del sacrificador en una forma mística; esta idea ha podido originar el concepto del regreso del alma al mundo. En fin, las Upanishads muestran siempre un sentido muy vivo de la circulación perpetua de la vida universal: la muerte sale de la vida; la vida, de la muerte, en un circuito cósmico implacable. El alma humana no se libró de este flujo y reflujo sin fin; tanto más fácilmente cuanto que la idea del castigo del mal encontraba una solución maravillosa en la doctrina de la reencarnación: todo el mal hecho debe ser sancionado o en esta vida o en otra, y, recíprocamente, el dolor, el sufrimiento, las injusticias de la vida humana con su apariencia inmoral y contraria al concepto de un Dios bueno, tienen una explicación natural y sencilla en la reencarnación. La *Brh. Up.* (IV, 4, 1) es muy clara a este respecto: "En el momento de la muerte, los espíritus vitales dejan todos los órganos del cuerpo, se unen al alma que se concentra en el corazón. La punta del corazón se ilumina y el alma deja el cuerpo que poseía y va a animar otro... Según el modo de obrar de un hombre y su comportamiento, así nace; todo el que hace el bien, nace bueno; todo el que hace el mal, nace malo; por su obra virtuosa, nace virtuoso; por su obra mala, nace perverso. El hombre está hecho de deseo; como es su deseo, así es su inteligencia; como es su inteligencia, así es su obra; como es su obra, así es su futuro."

El mecanismo de esta metempsícosis es vago y las Upanishads tienen alguna que otra contradicción en sus descripciones; se ven muy claramente las diversas etapas de su formación histórica. Primitivamente, parece que la luna tenía un papel importante en el destino humano; pues los manes de los hombres iban a la luna para gozar de los frutos de sus acciones. Este concepto se encuentra en las Upanishads combinado con la vuelta al mundo en forma humana o infrahumana. La *Chândog. Up.* y la *Brihadâranyaka* mencionan tres caminos (*gati*) para los muertos: el de los "dioses" (*devayâna*), abierto a los que han tenido la fe y la sabiduría; el de los "Padres" (*pitriyâna*), por el cual pasan los jefes de familia, los que han desempeñado sus deberes rituales; y el de los seres bajos y viles que pasan directamente de su vida anterior a otra posterior, generalmente animal. "Los que saben, los que tienen la fe y la verdad, llegan a la región del relámpago de donde son conducidos al mundo de Brahman; de aquí, no hay regreso. Los que han hecho sacrificios, limosnas, mortificaciones, llegan a la luna; son el pasto de los dioses;

después, vuelven sobre esta tierra, nacen de nuevo en estos mundos; así, transmigran en círculo. Los que no conocen estos dos caminos, se convierten en uno de estos animales que se arrastran, que revolotean, que muerden" (*Brih.*, VI, 1, 18, y *Chând. Up.*, V, 10).

Aquí se ve la diferencia tan grande que hay entre el sentido órfico de la metempsícosis griega de Pitágoras y de Platón y la de la India [21]. Los griegos consideraron la existencia actual como un castigo; el alma, prisionera del cuerpo y manchada por el contacto impuro, expía antiguas culpas; pero este drama es la condición misma de la depuración progresiva del alma caída y de su ascensión hacia la fuente de toda bondad. Este concepto de "depuración" no se encuentra en la transmigración hindú. La palabra *samsâra* tiene, en los textos, el sentido de un dolor intolerable; la vida es mala en sí misma y la muerte es una liberación; la ecuación: vida = decepción y dolor, pertenece al fondo del alma hindú. Se la encuentra en los textos de las Upanishads; veámoslo en el capítulo primero de la *Maitri Up.*, bien conocido por el vigor de su descripción: "En este cuerpo que solamente es un montón de huesos, de pieles, de tendones, de medula y de carne, en este cuerpo hediondo, pestilente y sin consistencia, ¿cómo se puede probar el gozo y la alegría?... Vemos que todo este universo es perecedero, como estos tábanos, estas moscas, estas hierbas y estos árboles que nacen y que mueren... Vemos amplios mares que se desecan, montañas que se desploman, la estrella polar que varía, la tierra que se hunde, los dioses que son expulsados de su residencia... En un mundo en donde tales cosas ocurren ¿cómo se podría experimentar gozo?" La noción de un progreso, de una ascensión colectiva o individual es completamente extraña al pensamiento del mundo hindú; los ciclos suceden a los ciclos, las existencias se siguen con una necesidad e inflexibilidad absolutas. La salvación, *moksha*, no puede existir en este mundo de miseria. Así lo dice la *Kâth. Up.*: "Los sabios que conocen lo que es inmortal, no buscan en este mundo, que cambia continuamente, lo que es inmutable." La salvación hindú no consiste en liberarse de la muerte sino en conseguir una nueva vida diferente a la primera.

Si resumimos los diferentes conceptos de los hindúes sobre el *samsâra*, podemos ver: la vida concebida después de lograr su plenitud (*sarvam âyus*); la vida que subsiste después de la muerte mientras duren las ofrendas funerarias que alimentan al difunto; el *karman*, como sacrificio liberador de la necesidad de nacer de nuevo (*punarmrityu*); el *karman*, en cuanto remunerador de una nueva vida o renacimiento [22]

Doctrina de la salvación (moksha)

La felicidad no está en este mundo de individualización y muertes repetidas (*punarmrityu*); si cesa esta causa del mal, cesará el dolor; volver a lo absoluto, a Brahman, dejar lo contingente (*samsâra*), que construye una barrera (*setu*) alrededor del alma, es llegar a la dicha eterna. ¿Cómo obtenerla?

Hemos visto que los primeros conceptos de los Vedas y de las más antiguas Upanishads recomendaban determinadas obras para asegurarse el camino de la liberación del *samsâra*: cumplir con sus obligaciones de jefe de su casa, estudiar los Vedas, hacer los sacrificios rituales, no matar a ningún ser viviente, etc... Pero esta noción del cumplimiento de su deber para salvarse desaparece muy pronto con la evolución filosófica del pensamiento hindú, lo cual es explicable. Toda acción es una causa que acrecienta la vida individual; las obras buenas no liberan; al contrario, empeñan más y más a las almas en las trabas de la existencia. El nuevo concepto que estipula que las acciones buenas encuentran su recompensa, pero que esta recompensa es transitoria como la obra misma, pone la salvación fuera de lo transitorio. La *Mund. Up.* (I, 2) lo dice expresamente: "Estos hombres consideran los sacrificios y las obras como lo mejor; pero después de haber gozado de sus obras en el cielo, deben volver a este mundo y más abajo".

Una transformación radical se verificó poco a poco en el pensamiento hindú por este tiempo: el valor absoluto del sacrificio, como lo hemos visto en la época del Veda, desaparece y deja sitio a las mortificaciones y al ascetismo. La *Prashna Up.* (I, 10) indica un nuevo método para salvarse y declara que hay dos caminos para los difuntos: el del sur, de la luna, que toman los hombres que han ofrecido sacrificios y buscan una vida ulterior volviendo a la existencia, y el del norte, del sol, que toman los hombres que han purificado el *âtman* con las mortificaciones y prácticas ascéticas y que fueron juiciosos, fieles y castos; de aquí, no se vuelve, porque ya se es inmortal, se está en el asilo supremo. Pero este ascetismo sólo es una técnica, un método, una etapa; ayuda al que desea conocer al *âtman* dominando y sometiendo al cuerpo; el término, la meta, es el saber. "El que conoce al Brahman supremo, se vuelve Brahman, en verdad", dice la *Mund. Up.* (III, 2, 9). El sabio no tiene necesidad de obrar porque, sabiendo, todo le es indiferente; no hay, para él, mal o bien; no hay pecado. La *Mundaka Up.* compara esta situación a uno que "sacude lejos de

sí el bien y el mal y, purificado, se une al Ser supremo" (III, 1, 3). Saber es agrandar su ser indefinidamente; la muerte desaparece y no tiene más poder; el conocimiento de la verdad libera de la ley —aquí el pensamiento hindú se incorpora a la gran tradición mística de la humanidad—. Conocer al *âtman* supremo, que se encuentra en el corazón humano, es "ser este *âtman*", sereno e inmutable. Hay aquí una transformación muy profunda del sentido moral; los actos piadosos, la liberalidad con los sacerdotes, ligan el alma a existencias siempre nuevas; metafísicamente no valen más que una conducta culpable. Sólo importa el esfuerzo para superar el bien y el mal, para sustraerse a la ley del acto, a la ley de la vida y de la muerte, para escapar a la servidumbre de la transmigración; deseo *(kâma)* y acción *(karman)* son las dos potencias que tiene el alma en los límites de lo finito, como dice el *Brâhmana de los cien senderos (Shatapatha-brâhmana)*.

¿Cómo saber? Los textos de las Upanishads nos conducen en seguida a la sencilla lectura de los libros sagrados o al conocimiento teórico de la verdad; así, leemos en un pasaje de la *Brihad. Up.* (IV, 4, 10): "Van en tinieblas espesas los que se abandonan a la ignorancia y en tinieblas mucho más espesas los que se complacen en el saber"; el saber empírico, indudablemente. El saber de las Upanishads es un saber de intuición, un saber de meditación, un conocimiento sobrenatural. Y aquí encontramos las prácticas del Yoga que veremos más adelante, prácticas de meditación intelectual, combinadas con prácticas ascéticas, que parecen ser muy antiguas y muy características del pensamiento de la India. Este conocimiento era secreto, esotérico; en el *Brâhmana de los cien senderos*, el sabio Jâratkâvara Artabhâga dice a su compañero, el sabio Yâjñavalkya: "—Yâjñavalkya, cuando el hombre muere, su voz se marcha al fuego, su soplo al viento, su ojo al sol, su pensamiento a la luna, su oído a las regiones del cielo, su cuerpo a la tierra, su yo al éter, su pelo a las plantas, su cabellera a los árboles; su sangre y su semen a las aguas. ¿Dónde, pues, reside el hombre mismo? —Dame la mano, amigo mío —responde el otro sabio—; este conocimiento es sólo para nosotros dos. Ni una palabra más sobre esto entre la multitud. —Y los dos se pusieron aparte y hablaron juntos".

El que ha llegado a la intuición perfecta de su identidad con Brahman, el que se ha despertado (*pratibuddha,* término que significa también *conocer*), ha llegado a la "inefable felicidad suprema", a "la otra orilla". La *Chândogya Up.* (VIII) tiene pasajes magníficos para exaltar "al que sabe", "al que ha conseguido su identidad suprema"; de ciego, se vuelve vidente; de mutilado y enfermo, se vuelve entero,

sano; la noche se transforma en día. Aun en esta vida, puede, con el éxtasis, transformarse en Brahman. En eso consiste *moksha,* la salvación.

Pero, al hacerse uno con el Brahman, ¿qué sucede con la individualidad del alma? Este problema, que fué y es el fundamento de toda mística de unión con Dios, no tiene, en las Upanishads, solución propia. Según interpretaciones de la *Kâthaka Up.* y de la *Mundaka Up.,* el alma individual participa de la conciencia universal: "como el agua pura queda pura cuando es vertida en el agua pura, así es del alma del sabio"; según otros pasajes, la "infusión" del alma en el *âtman* supremo es semejante al dormir sin sueño; el espíritu no ve, ni hay ninguna cosa que sea exterior a él. Más tarde, el brahmanismo tratará de conciliar la fusión del alma individual y el Ser absoluto con el deseo de esta individualidad de conciencia; se hablará de un cuarto estado del alma en el cual vuelve a ser consciente. Esta teoría se encuentra ya en una famosa Upanishad, la *Mândûkya,* cuando describe los cuatro estados de Brahman. Estos estados son: el *Vaishvârana,* común a todos los hombres, en el cual Brahman conoce los objetos de este mundo; el *Taijasa,* el "luminoso", en el cual el alma ya no conoce los objetos exteriores, porque es su propia luz —éste es el estado de "sueño", en el que Brahman conoce el mundo de la materia sutil—; el *Prâjña,* en el cual el conocimiento es completo —es el estado de "sueño profundo" en el supraconsciente, subsuelo misterioso, causa última de todos los fenómenos de la vida cósmica y psíquica—; y, por último, el *Turîya,* el "cuarto", estado que trasciende toda sabiduría e ignorancia, indefinible, impensable.

Así la ecuación *Brahman* = *Atman* ha producido una revolución intelectual en los conceptos védicos: pone como principio que cada individuo forma parte del Brahman y posee el absoluto en sí mismo; los dioses védicos desaparecen detrás del Brahman, el Ser supremo. La expresión *tat tvam asi* (tú eres eso, tú eres el absoluto) identifica al âtman con el macrocosmos y el microcosmos. La solución ritualista de la salvación ha sobrepujado a la solución puramente metafísica de las Upanishads. El saber es un "sacrificio" que no solamente libera el alma del error, sino que también revela su verdadera naturaleza, su consustancialidad con el absoluto. Nos infunde, como dice Espinosa, experiencia de eternidad. La experiencia brahmánica ha atravesado demasiado pronto el campo del problema del mal y de lo contingente. ¿Cómo explicar, si en nuestro fondo somos el absoluto, que existe el mal y el engaño? Serán los movimientos hetero-

doxos del siglo VI y V antes de J. C. los que hagan esta pregunta y traten de responder; abandonando el ser, se volverán hacia el problema del porvenir y de las realidades morales, como auténticas filosofías del existencialismo y del individualismo. Estos movimientos fueron el Budismo y el Jainismo, que estudiaremos más adelante.

Capítulo III

LAS ESCUELAS CLASICAS DE LA FILOSOFIA HINDU

I

Génesis histórica

Después de los primeros balbuceos y de los principios establecidos en las Upanishads, debemos estudiar las diversas escuelas y sistemas filosóficos del pensamiento hindú: los *darshanas*, "vista", "punto de vista", "percepción interior". Esta palabra ha sido traducida, a menudo, por "secta"; me parece impropio porque este sentido tiene una idea de oposición, de contradicción, o, también, de doctrina herética o errónea. No hay oposición ni contrariedad entre los *darshanas;* en la tradición hindú, son considerados como "puntos de vista" diferentes, completándose unos con otros; se los llama también *tarka,* "investigación", "discusión". La moderna indología, contrariamente a lo que afirma la tradición hindú, cree que los materiales que entran en la composición de estos sistemas no fueron todos elaborados en los círculos sacerdotales; ciertos indicios hacen pensar, por ejemplo, que el Yoga y el Sânkhya se desarrollaron, en un principio, al margen de la tradición brahmánica y que tuvieron origen en un fondo indígena preario. Pero la flexibilidad de la tradición hindú las ha incorporado, reconociendo la preeminencia del Veda y tomando así un aspecto brahmánico y ortodoxo [1].

Hemos visto los problemas más fundamentales que preocuparon a los pensadores de las Upanishads: Dios, el Mundo, el alma, el conocimiento y sus límites, la vida y su sentido profundo, el problema del ser y del mal. Estos conceptos serán adoptados de nuevo por las diversas escuelas filosóficas con todas las variaciones posibles del espí-

ritu humano y con una riqueza de pensamiento muy grande. Si confrontamos el camino de la filosofía griega y europea con el de la filosofía hindú, observaremos una gran similitud en su modo de razonar, que muestra el parentesco espiritual de los indoeuropeos.

Los *darshanas* son seis: el *Vedânta,* el *Sânkhya,* el *Yoga,* la *Mîmâmsâ,* el *Nyâya* y el *Vaishesika*; y según el orden tradicional: Sânkhya, Yoga, Mîmâmsâ, Vedânta, Vaishesika, Nyâya. Los tres primeros (Vedânta, Sânkhya, Yoga) son los más importantes por ser los más originales; el Vedânta continúa la tradición del idealismo puro de las Upanishads, al menos en su representante más calificado (Shankara); las otras escuelas, por el contrario, profesan un realismo más o menos acentuado y se ocupan de las relaciones del no-yo con el Ser absoluto y con el yo individual. Así, el Sânkhya, según veremos, coloca frente a frente dos modos de existencia irreductibles; en el Vedânta, se distingue igualmente una escuela *advaita,* no-dualista, y una *dvaita,* dualista. Todos estos matices filosóficos los estudiaremos más adelante; debo aquí, sin embargo, indicar que, según la posición tradicional y ortodoxa hindú (y hablo de la posición moderna de la enseñanza brahmánica actual) con respecto a estas antinomias doctrinales, se trata sólo de oposiciones aparentes que desaparecen cuando se estudia la doctrina más profundamente. Los puntos de vista en apariencia divergentes pertenecerían a planos metafísicos diferentes; el monismo absoluto del Vedânta sería la expresión pura de la doctrina y el Sânkhya, con su aparente irreductibilidad, sería solamente una expresión inferior, un punto de vista más bajo —dualismo ya superado por el Vedânta—. Las escuelas serían, así, puntos de vista diversos de una Verdad suprema, considerada en el absoluto o en lo contingente; y sus aparentes divergencias desaparecerían en una unidad superior. Por supuesto esta enseñanza tradicional hindú está rechazada por la ciencia occidental.

Se puede notar, en la evolución de este pensamiento, la importancia de la teoría del conocimiento y la del mal; por este último, la posición metafísica del ser y del devenir ha transformado la oposición "mal-bien" en la fórmula "existencia relativa-existencia absoluta"; el mal es lo que restringe el ser, lo que lo determina y, determinándolo, lo disminuye. No existe, en la filosofía hindú, este sentido cristiano y mediterráneo de la mancha moral del pecado; según ellos, todo acto tiene su consecuencia material y su mecanismo de causa a efecto. Todas estas escuelas tienen una concepción pesimista de la vida y afirman la teoría del *samsâra,* del *karman* y de la cosmogonía tradicional, que es la aplicación al universo de la teoría del *samsâra.* Estas

creencias tomaron el carácter de verdades incontestables y llegaron a constituir la esencia misma de la mentalidad hindú. Todos los sistemas, ortodoxos o heterodoxos, que nacieron en esta parte de Asia, tuvieron este fondo común, típicamente hindú.

La disposición cronológica de estas escuelas tradicionales nos obligaría a mezclarlas totalmente; a pesar de la fuerza de la tradición y de las rivalidades, se da el intercambio intelectual y filosófico entre los hombres y no se puede comprender totalmente una doctrina sin tener en cuenta las otras. Pero la exposición sincrónica del desenvolvimiento de estas doctrinas las mezclaría de tal modo que sería muy difícil indicar las características principales. He seguido, pues, la forma clásica de exposición de los *darshanas*; pero quiero subrayar el aspecto harto convencional de tal estudio.

Además, no se debe pensar que estos sistemas nacieron de improviso, en una fecha fija de la historia del pensamiento de la India; pues, aunque debamos esperar al siglo XV para ver una redacción escrita del sistema Sânkhya, hoy sabemos que el pensamiento hindú tenía ya los elementos del Sânkhya hacía veinte siglos. Cada *darshana* tiene una "prehistoria" —como dice Masson-Oursel—, anterior a la redacción *ne variatur* de sus textos fundamentales, o sea, los *sûtras*, especie de "libros sagrados" de autoridad tradicional.

La cronología de los sistemas ha sido y es todavía discutida [2]; los datos históricos de algunas personalidades budistas (Ashoka, Kanishka, Vasubandhu) y de las literaturas paralelas jainas y budistas han permitido fijar algunas fechas. Las dos grandes tesis de Jacobi anteponen las escuelas al *Mahâyâna* budista, y el especialista Stcherbatsky afirma la precedencia cronológica del *Vijñânavâda* de Asanga y Vasubandhu [3].

Clasificaremos estos sistemas según su orden de importancia filosófica.

II. El Vedanta

Históricamente considerados, estos *darshanas* nacieron como reacción del Brahmanismo contra la herejía budista que se adaptaba al clasicismo brahmánico y que tenía una literatura sagrada sánscrita que se oponía, casi siempre con ventaja, a la literatura tradicional védica, mucho más antigua y primitiva, y cuyas opiniones fluctuaban indecisas. Ante la filosofía búdica, que estudiaremos más adelante, las expresiones de los sistemas ortodoxos se fijaron *ne variatur* en fórmulas muy abstractas (*sûtras*) que requirieron en seguida comen-

tarios. Los doctores brahmánicos, los *pandit*, lucharon contra el movimiento religioso-filosófico budista y codificaron la escolástica brahmánica en los *darshanas*, de los cuales el Vedânta es el más importante.

Se llama también: *Uttarâ mîmânsâ*, "la investigación segunda", su nombre de Vedânta significa "el fin del Veda", y se empleó primero para nombrar las Upanishads más antiguas. Se sabe que estas Upanishads no contienen "una" filosofía, sino los comienzos de las diversas especulaciones que dieron origen a varios sistemas ortodoxos. Las fórmulas que sistematizaron las nociones de lo que fué más tarde la escuela del Vedânta, se encuentran en los *Vedânta sûtras*, cuyo presunto autor fué Bâdârâyana, al que podemos considerar como el primer maestro que hizo una exposición formal de la doctrina: estos sûtras, llamados también *Brâhmasûtras*, contienen críticas muy acerbas contra el Budismo, los *Sarvâstivâdin* (II, 18-27); los especialistas sitúan su composición hacia el siglo V de nuestra era[4]. Las Upanishads clásicas pueden colocarse en los seis últimos siglos antes de J. C. Estos sûtras fueron comentados por el doctor más importante de la escuela del Vedânta, Shankara, que vivió en la primera parte del siglo IX después de J. C. Fué tal la fama del gran doctor vedântin, que fué y es considerado prácticamente como el verdadero fundador de la doctrina, como afirma P. Deussen. La obra de Shankara, sus comentarios (*Bhâsya*) de los *Brâhmasûtras* es todavía clásica en la enseñanza hindú. El Mahâyâna influyó profundamente en su doctrina; el concepto de la ilusión o ignorancia (*avidyâ*) y la *mâyâ* de Shankara, que es el error que desaparece cuando se tiene la verdad, se aproximan a la "ignorancia" de Buda; se sabe que fué acusado de "budismo" y llamado "budista disfrazado" (*prachchanna bauddha*). De hecho, el triunfo de Shankara fué el símbolo evidente de la victoria del Brahmanismo ortodoxo sobre el Budismo, asimilándole. La fecha del nacimiento de Shankara se coloca en la última parte del siglo VIII; K. B. Pathak la fija en el 788 (*Indian Antiquary*, XI, 1882).

En Europa se suele considerar el Vedânta como la doctrina filosófica de Shankara; esto es un error. Hay varios sistemas que llevan el nombre de Vedânta (los de Râmânuja, los de Vallabha, los de Madhva y otros, que estudiaremos más adelante) y que varían mucho de la doctrina monista de Shankara; cada uno tiene un nombre distintivo; el que caracteriza la doctrina de Shankara es *Kevalâdvaita*, es decir, la *no-dualidad absoluta*.

Como se ve, median quince siglos entre el nacimiento del pensamiento vedántico y su codificación definitiva por el maestro de la

escuela; se comprende cuántas interpretaciones y variaciones es necesario suponer en la historia de este sistema filosófico. Estas variaciones se observan en las divergencias de las diferentes escuelas vedánticas: unas niegan, otras afirman el mundo objetivo; las primeras admiten solamente a Brahman como Ser; las segundas sostienen la existencia real del mundo en Brahman, como veremos más adelante. Los idealistas tienen como jefe de escuela a Shankara, uno de los pensadores hindúes más geniales y fecundos; su comentario de los *Vedântasûtras* es uno de los monumentos "teológico-escolásticos" más notables. Los realistas tienen, de su parte, a Râmânuja, pensador del siglo XII, que estudiaremos más adelante, y que estableció un teísmo vaishnavista. Shankara, mucho más tradicionalista, aunque de tendencia shaivista, no puso ninguna divinidad entre el Alma universal y la individual; el culto, las divinidades personales pertenecen, según él, a la ciencia inferior y contingente; su rigidez intelectual es mucho más fuerte. En realidad, fué una reacción contra ciertas tendencias teístas; eso explica la lucha tan áspera, el lenguaje tan duro de las polémicas entre los doctores de las diversas escuelas.

Los principios

¿Cuál es el objeto del Vedânta de Shankara, o Vedânta clásico? El maestro dice: "El fin del Vedânta es hacer del alma (*jîva*) una inteligencia pura para el conocimiento perfecto de su identidad con Brahman". La doctrina se resume muy bien en la frase clásica siguiente: *Brahma satyam jagan mithyâ jîvo Brahmaiva nâparah* (Brahman es real; el mundo es irreal; el sí individual es sólo el sí Supremo y no otro).

En consecuencia, el único método eficaz es el estudio de la Escritura revelada; la inteligencia humana no puede conocer el Ser eterno, absoluto, trascendente, porque está limitada en el mundo del tiempo, del espacio y de las causas; Shankara lo afirma: "Es imposible comprender que alguien pudiese entender y captar los objetos trascendentes por otro medio distinto de la revelación, puesto que lo trascendente no tiene signo sensible". La revelación es eterna, como su objeto y, por eso, es anterior a toda creación; sirve de percepción directa en el conocimiento trascendente. Sólo, pues, por la tradición védica, y vedántica, las enseñanzas reveladas tienen un carácter de verdad infalible e indiscutible. Todas las enseñanzas fundadas en razonamientos se hallan en oposición y son fácilmente atacables;

pero la revelación, por ser perfecta, es intangible, está fuera del alcance de la mente.

Naturalmente, los procedimientos de la inteligencia humana son legítimos; Thibaut, en su traducción de los sûtras de Bâdârâyana y del comentario de Shankara, ha demostrado la gran libertad con que procedió este doctor en sus interpretaciones del texto; pero, a nuestro parecer y a pesar de las divergencias de explicaciones y comentarios, la doctrina fundamental de Shankara sigue muy de cerca las grandes doctrinas de la tradición védica.

¿Cuáles son los conceptos esenciales del Vedânta? Como en la filosofía griega, la esencia es el ser; el fenómeno es la cubierta, el "forro" (*kosha*) del ser; pero, a diferencia del Vedânta, los filósofos griegos concebían como material el principio fundamental del universo. El ser vedántico es infinito, absoluto, idéntico siempre a sí mismo; no admite pruebas, pues es él mismo la base de todo argumento; existe solo, con una existencia real; toda pluralidad resulta de un falso conocimiento. Lo genérico existe de un modo permanente; la especie, *ākri* (forma, molde), es una realidad; y llegamos a la conclusión de que las cualidades, las funciones fisiológicas y psicológicas, las acciones, etc., tienen una sustancialidad propia y constituyen entidades independientes. Los efectos y los fenómenos son la consecuencia de un despliegue aparente del Ser; el principio espiritual que se "despliega" en el mundo fenoménico se llama *vivarta;* el estado físico (despliegue en efectos de un principio material) se llama *vikâra*. El *Vedântasâra* dice: "Hay *vikāra* cuando un ser se transforma en realidad [5], y hay *vivarta* cuando la esencia del ser no se altera por el cambio". Se deduce, pues, la identidad del efecto y de la causa; pero, a la inversa de las teorías occidentales, Shankara ha explicado el fenomenalismo, como lo demuestra P. Oltramare, con la presencia de un exceso, de un resto, *atishaya,* entre la causa y el efecto y que explica la existencia del efecto por lo que se refiere a la causa; sin este exceso, dice Shankara, las nociones de causa y efecto no existen. Bien entendido que, para el doctor vedántico, estas diferencias, estos restos existen solamente en el mundo de los fenómenos; en la realidad, el ser es único, y toda diversidad, una ilusión. El fenomenalismo, para el Vedânta, se reduce a emanaciones sucesivas de lo material que ha procedido de lo sutil, lo sutil de algo más sutil y así hasta Brahman, el Ser, que no se modifica, naturalmente, en este desenvolvimiento.

La idea que el Vedânta tiene del acto, la vemos cuando afirma que el acto modifica al ser al cual corresponde. El pensamiento, la palabra

son actos —aquí vemos un resto de las creencias mágicas primitivas—; Shankara concluye que Brahman no puede ser objeto de ningún acto porque, siendo eterno, no puede "modificarse". La salvación no consiste más que en el estado consciente de identificación con Brahman.

El conocimiento objetivo es falso, ignorancia, *avidyâ,* no-sabiduría, porque consiste en la trasposición, del sujeto al objeto, del "modo de ser" (*dharma*) propio a uno y a otro; hay una oposición radical entre el sujeto y el objeto. Oltramare señala muy bien la analogía entre el pensamiento filosófico griego del Eleatismo de Heráclito y de los Jonios y la escuela vedántica posterior a las Upanishads; la diferencia entre la filosofía hindú y la griega consiste en que el idealismo fué, en Grecia, un accidente, cuando, en la India, fué una filosofía sistemática correspondiente a una forma permanente de su pensamiento. Teóricamente, pues, no se puede conocer nada; así se expresa el idealismo místico del Vedânta; pero eso no importa, porque la única realidad que merece ser conocida es Brahman. Este desdén de lo contingente, de lo material, se percibe todavía actualmente en el espíritu de la India.

La teoría de la mâyâ

Un concepto que ha tenido más éxito es el de la *mâyâ,* por el cual la filosofía, y también la moda, se han interesado desde algún tiempo; es una noción muy típica del Vedânta. Hemos visto que Brahman es toda la realidad; y no se puede decir que el mundo de los nombres y de las formas tenga una realidad en donde acaba la realidad de Brahman, porque el ser es indivisible (*akhanda*), homogéneo (*sâmânya*). Desde un punto de vista absoluto, el mundo objetivo no existe, el mundo fenomenal es una mentira. Pero hemos visto que las Upanishads afirman algunas veces la realidad del mundo; si el Brahman es la realidad de la realidad, *satya satyasya,* el mundo es también real, *satya.* Para elucidar estas dos dificultades, Shankara establece una sabiduría, *vidyâ,* del Ser en sí, y una no-sabiduría, *avidyâ,* que no es la ignorancia, sino una forma inferior de conocimiento; se pueden comparar estas nociones con el *noúmeno* y el *fenómeno* de Platón. La *avidyâ* de Shankara tiene un valor objetivo y proviene de las limitaciones del espíritu humano. Así, los pasajes de la tradición que se aplican al Ser en sí, se refieren a la *vidyâ,* y los que tratan de un Brahman creador, de un Brahman objeto de culto, se refieren a la *avidyâ,* al conocimiento inferior, limitado, del espíritu humano, origen de todas las miserias y de los sufrimientos del mundo.

Un objeto no es múltiple por el hecho de que el hombre vea en él una diversidad de formas; si un hombre ve una cuerda enrollada en un rincón obscuro y la toma por una serpiente, no por eso esta cuerda es una serpiente.

Se deducen dos conclusiones: primero, que Dios, como objeto del culto, será lo que sus adoradores piensen que es; es el mismo *âtman*, oculto en todas las criaturas; pero es la esencia de este *âtman* supremo, eterno, inmutable, que es sólo real *(pâramârthika)* y que se revela de un modo más o menos manifiesto al adorador. Hay, así, diversos modos de adorar y de conocer empíricamente al Brahman "segundo", como se lo llama. ¿De dónde proviene esta *avidyâ*? Todo lo que conocemos del mundo sensible, es irreal *(asat)*; tiene una realidad de segundo orden, una realidad práctica *(vyâvahâra)*. El Vedânta pone el subjetivismo idealista como principio de su pensamiento, pero Shankara ha dado un paso original muy grande poniendo la *avidyâ* no en el sujeto, sino en el objeto. El autor de esta ilusión cósmica que enmascara al ser, es él mismo; la alteración por la cual pasa el Brahman de la categoría del Absoluto a la de lo contingente, del espacio y del tiempo, alteración ilusoria que no afecta al ser, es la *mâyâ*. Es la *shakti*, la energía de la manifestación de Brahman, con la cual crea y destruye al mundo manifestado; es una fuerza irreal que sólo se puede conocer por sus efectos.

Por el hecho de la *mâyâ*, el Brahman indeterminado, metafísico (*para* o *nirguna Brahman*), se hace limitado, al ser producido (*kârya*). Ya las Upanishads hablan de las manifestaciones del Brahman, una personal, otra impersonal, una irreal, otra real, una corporal, otra incorporal (*Mait. Up.*, VI, 3, y *Brihadâr. Up.*, II, 3, 1). Shankara lo afirma: por la *mâyâ* Brahman se hace *Ishvara*. Conclusión importante es que conocer los atributos del Brahman manifestado, del Ishvara, no es conocer los del Brahman metafísico; no hay nada de común entre el culto y la sabiduría o conocimiento del ser; el sacrificio no tiene nada que ver con este conocimiento.

Mâyâ es el poder de Brahman para crear, para manifestar el mundo; es un poder de apariencias, un sueño, un espejismo, una ilusión (*mrigatrishnikâ*); pero, en su sentido relativo, es también el principio de todo porvenir. Desde el punto de vista del absoluto, es un fantasma, una irrealidad; desde el punto de vista empírico, humano, limitado por la manifestación, es el poder que crea el mundo, la diversidad, las apariencias de los nombres y de las formas; es una metamorfosis de Brahman en la cual Brahman no cambia. Pero, aunque debamos concebir la acción de *mâyâ* como irreal, tenemos, natural-

mente, que admitir grados de esta irrealidad; nuestros sueños son también ilusorios, pero la creación sólo puede ser negada con la condición de afirmar una realidad superior; se debe ver aquí una trasposición de la realidad y si no podemos ver esta última, no debemos renunciar a conocerla en su relatividad. El mundo es real para todos los fines prácticos *(vyavahârârtham).*

Brahman es de este modo la causa material *(upâdâna)* y la causa eficiente *(nimitta-kârana)* del mundo; inmanencia de Brahman en el mundo e inmanencia del mundo en Brahman; la creación es una modificación de Brahman, aparente, que produce la pluralidad de la manifestación. —Shankara utiliza las comparaciones de la transformación del agua en hielo, de la leche en leche coagulada; la pluralidad de la manifestación no altera en nada la unidad del ser—. Pero ¿por qué la creación? Shankara da algunas soluciones: *Ishvara* es todo inteligencia y tiene conciencia de su actividad creadora; el doctor vedántico dice que Brahman crea por entretenimiento, sin motivo particular, como el despliegue de una actividad a la vez consciente y desinteresada. *Ishvara* crea el mundo para el hombre, y esta creación es una gracia de Dios: conocer el universo de la manifestación es conocer a Dios. Brahman está presente en cada ser; está en cada elemento del mundo como moderador interior *(antaryâmin)*; es el Testigo Supremo *(adhyaksha).*

Siendo la causa de la manifestación, es también la causa de su disolución; Brahman absorbe en sí mismo al mundo, y el universo pasa por alternativas de expansión *(prapañcha)* y de repliegue *(laya)*; cada una de estas etapas *(kalpa)* está ligada a la que le precede y a la que le sigue. Todos los actos realizados en un *kalpa* producen una fuerza, una potencia, una *shakti,* que determina los próximos frutos del *kalpa* futuro. Y, naturalmente, el universo impuro no puede contaminar al ser puro, porque, desde el punto de vista metafísico, todo esto no es más que ilusión y espejismo; las relaciones de causa a efecto son puros fenómenos que no afectan al ser indeterminado, al Brahman.

El ser humano

Desde este punto de vista, el individuo humano sólo vive una vida ilusoria; pero el yo tiene una realidad absoluta. Aquí también la *mâyâ* juega su papel y origina el error de hacer creer al *âtman* que es individual, que es un alma viviente, separada, *jîva*; es el mismo fenómeno que ocurre con Brahman e Ishvara. Un texto vedántico dice que "*Mâyâ,* como una vaca, tiene dos terneras: *jîva* e *Ishvara*;

beben la leche de la dualidad, pero el ser es único" (*Pañchadashî*, VI, 236). No hay distinción entre el alma individual y el alma suprema; Brahman es el hilo que "reúne a todas las perlas (las almas) humanas"; el alma es una, y es la misma que reside en todos los seres: "El, y El sólo, es el alma de todos" (*sa eva sarvesâm na âtmâ*). No se debe considerar al alma individual como una transformación de Brahman, porque Brahman es inmutable. Como Brahman, el alma es increada, espiritual, incorporal, inmutable, infinita, absoluta; no es activa ni sufre; está sumida en el mundo de la transformación sólo por sus atributos; en sí, el alma es eternamente libre. No hace bien ni mal, porque su corporeidad es el resultado de un falso conocimiento; naturalmente, desde el punto de vista de lo relativo y de lo manifestado, la individualidad del alma es verdadera.

Esta individualización, para Shankara, se hace escalonadamente; pone un ser primordial, bastante semejante al arquetipo platónico, que llama "el embrión de oro", *hiranyagarbha*; del plano del arquetipo a la realización humana, hay una escala de seres, caracterizados por su conocimiento y su potencia, cada vez más limitados. Esta manifestación descendiente de Brahman tiene cierta similitud con los cuatro estados del ser humano que hemos visto más arriba: el cuarto estado (*turîya*), el dormir sin sueño, (*sushuptî*), el sueño (*svapna*), el estado de vigilia (*jâgrat*). Cada uno de estos estados de la manifestación, tanto para el ser humano como para la manifestación cósmica, lleva el nombre técnico de vaina, *kosha*. En el ser humano, hay así cinco "vainas": El cuerpo de felicidad, plano todavía de la manifestación no individualizada, estado del *Ishvara*, primera manifestación de Brahman. Asociado con el pensamiento, *chit*, Brahman es *prâjñâ*, el conocedor y, en el ser humano, eso corresponde al cuerpo causal, *kârana-sharîra*, o "vaina" de felicidad, *ânandamaya-kosha*. Brahman, en esta "bajada" de la manifestación, en esta condensación de materia, se hace el "luminoso", *taijasa*; es el plano de la naturaleza de las esencias, de los elementos sutiles, de la *natura naturans*; corresponde, en el ser humano, a las tres vainas de la conciencia (*vijñânamaya*), del intelecto (*manomaya*), del soplo psíquico (*prânamaya*). En fin, en el plano de la manifestación material, Brahman se hace alma viviente, *jîva âtman*, y, en el ser humano, este estado corresponde a la "vaina" vil, material, "hecha de alimentos" (*annamaya*).

Las fuentes del conocimiento del ser humano, en el sistema de Shankara, los *pramânas*, son triples: *pratyaksha*, la percepción por los sentidos; *anumâna*, el razonamiento; *shabda*, la palabra. Otros escritores añadieron tres más: *upamâna*, la comparación; *arthâpatti*,

la implicación; y *abhâva*, la negación. *Shabda* es la más importante; es la revelación, la *shruti*, la tradición brahmánica, cuyo conjunto forma la sabiduría por excelencia, *Jñâna-kânda*. La razón y lo mental pueden utilizarse sólo cuando no se oponen a las verdades fundamentales de la revelación; el razonamiento debe conformarse con las Escrituras sagradas.

Jîva es, pues, un reflejo de Brahman, pero un reflejo degradado (*âbhâsa*) del Ser; no es propiamente Brahman, pero tampoco se diferencia del Ser. Se ve aquí, una vez más, la similitud de la teoría platónica de las "Ideas" con la de Shankara. Brahman ilumina al alma y le ayuda a percibir el mundo manifestado, el no-yo; el mecanismo del conocimiento se hace así: lo mental, el *manas*, al contacto de las formas, toma esta misma forma (lo mental, según la psicología hindú, es un sentido igual que los otros); el testigo interior tiene conciencia de esta forma y la registra. Pero, en esta toma de conciencia del *jîva*, el alma, engañada por las experiencias, se limita y actúa como si creyese que es ella la que obra, cuando es solamente el cuerpo el que ejerce esta manifestación material; el alma, presencia de Brahman en el ser manifestado, no puede padecer, obrar, ni gozar. Pero tiene, por otra parte, la posibilidad de crear, siendo de la misma naturaleza que *Ishvara*; existe, además, un elemento activo y personal que se añade a la creación, elemento que determina el destino de cada individuo; el *samsâra*, en definitiva, es una creación del alma.

Este *samsâra*, esta continuación de la existencia del alma por la fuerza de los actos, hace que este alma, a la disolución del cuerpo físico, no pueda liberarse de estas vainas; los elementos del cuerpo sutil y las fuerzas de los actos pasados, al momento de la muerte, sostienen el alma, sirven de soporte (*âshraya*) al alma desencarnada; el alma, por la ley del *karman*, de los actos y de sus efectos, pasa por sucesivas existencias. El ser humano puede hacer estériles las consecuencias de sus actos anteriores; Shankara reconoce la fuerza purificadora de la penitencia. Pero, en la escala de los seres, la etapa decisiva es la de la condición humana. Exotéricamente, el Vedânta reconoce tres estados en el porvenir humano: los que hacen buenas acciones y sacrificios siguen el camino de los Padres (*pitri-yâna*) y nacen de nuevo; los que adoran al *Brahman*, al *Ishvara*, siguen el camino de los dioses (*deva-yâna*) y están sobre la vía de la salvación; los que hacen el mal van a un lugar (*tritîya-sthâna*) reservado para ellos. Pero, esotéricamente, hay sólo una realidad, el Brahman, y su conocimiento es la liberación total. En el pensamiento de Shankara, *Ishvara* revisa,

censura el juego complejo del *karman* que queda bajo su dependencia soberana. —Serán los budistas los que enseñarán el poder mecánico y ciego del *karman,* del juego implacable de la ley de acción y de reacción.

El alma, limitada, a merced de lo contingente, de lo relativo, está sujeta a toda suerte de desgracias; todo lo que no sea Brahman, es doloroso y miserable. Esta miseria es, naturalmente, subjetiva; es un no-saber, una ignorancia de su verdadera condición. Como este mal no es real, tiene su remedio; siendo, en sí mismo, un espejismo empírico, el mal puede desaparecer: esa es la salvación del alma, su liberación; aunque, en realidad, la salvación constituye ya la naturaleza propia del alma y no hay ninguna necesidad de buscarla. Es una toma de conciencia de la verdad, una sabiduría, un reconocimiento de su verdadera condición.

Hemos visto que la condición humana es la única que permite la salvación; sólo el hombre obra, actúa y determina así sus existencias ulteriores; los dioses, los animales, los condenados al mundo infernal no obran, reciben el resultado de sus actos. En la existencia humana, el conocimiento de la salvación está condicionado a la renuncia del mundo. El Vedânta predica el ideal de las Upanishads: llegar a Brahman; y, para ello, practicar la vida religiosa y errante, que es la mejor porque ya no hay más deberes, acciones ni cambios. El sabio debe primero buscar el conocimiento de la verdad; en consecuencia, obrará sin deseo de recompensa. Para el que tiene el conocimiento de Brahman, las ocupaciones profanas son perjudiciales; para los otros, no, porque no les afectan. Para Shankara, el cumplimiento de los ritos lleva consigo un crecimiento de potencia intelectual y sirve así indirectamente a la adquisición de la salvación; obrando según la religión, el hombre piensa solamente en el cielo y en los dioses, y, así, se aproxima indirectamente a la salvación. Pero Shankara afirma que los actos rituales no son el camino que lleva a Brahman, sólo son auxiliares preciados que preparan el ser humano para el conocimiento supremo de su identidad profunda.

Hay dos especies de conocimiento: el más alto, o esotérico *(parâ vidyâ),* que enseña la doctrina de la no-dualidad pura de Brahman, y el conocimiento exotérico *(aparâ vidyâ)* que adopta el punto de vista empírico y ofrece una explicación "religiosa" del universo. Brahman es como un Dios personal, creador y dueño del universo, castigador de los malos y remunerador de los buenos; se considera el universo como real y el alma debe tender a unificarse con este Dios personal. Este conocimiento conduce poco a poco al conocimiento supremo.

¿Cómo es este conocimiento? Es una certidumbre interior (*âtmanishchayât*), una fe en sí, un acto intuitivo de realización interior (*anubhava*). Existe una disciplina interna muy rígida, que se encuentra en el Yoga. El sentido de aprehensión del mundo exterior, el *manas*, lo mental, tiene que ser subyugado, destruído; lo mental se domina en dos tiempos de concentración: una concentración diferenciada y otra indiferenciada. La primera se hace dirigiendo un pensamiento asiduamente hacia una forma de la divinidad, hacia un Dios personal: es el *dhyâna*, la meditación, que fija el *manas*, que es "como un mono en la selva, que va y viene sin cesar". La segunda es el *samâdhi*, la concentración en la cual el espíritu, recogido interiormente ya, no tiene conciencia ni del agente ni del acto; es como "una llama inmóvil". En este punto la meditación se dirige hacia el âtman, el sí, con la fórmula clásica: *tat tvam asi*, "tú eres eso"; es un trabajo en sí mismo y por sí mismo, si bien libros y maestros le pueden ayudar en su búsqueda de Brahman. Pero los esfuerzos interiores son esenciales; poco a poco, con esta reconcentración del pensamiento, insensiblemente, se despierta la "vista perfecta" (*samyagdarshana*), esta intuición mística que es la toma de posesión del Brahman. Esta percepción de Dios nos muestra la futilidad del mundo empírico y la distinción vana entre el yo y el tú; no es esto un estado nuevo, sino la supresión de una enfermedad, el encuentro con el Brahman interior. Shankara subraya bien que "no se va hacia Brahman", sino que lo encuentra uno en sí mismo. El que posee este conocimiento posee su salvación; pero no se trata de un conocimiento puramente intelectual, sino de una auténtica realización, de una total transformación del ser. Con este despertar espiritual el alma se ilumina, recobra su integridad, su felicidad, su plenitud.

Las escuelas posteriores

Desde el siglo VII, frente a la tendencia shaivista de Shankara, hubo una corriente vaishnavista muy importante cuyo centro de difusión fué el país tamul, en el sur de la India; vivieron aquí místicos, poetas y músicos que improvisaban himnos de adoración muy conocidos y utilizados en el culto popular; se llamaban los *Alvârs*; uno de los más conocidos fué Nâthamuni, autor de una colección de cantos líricos, el *Nâlâyira Prabandham*, que contiene 4.000 himnos; el centro de este culto fué el templo de Srirangam en Trichinopoli. El nieto de Nâthamuni, Yâmana, fundó una filosofía que tiene por base la *Gîtâ* vaishnavista (*Gîtârthasamgraha*) y está contenida en los *Agamaprâmânya*. Esta corriente se opuso radicalmente a las doctrinas de Shan-

kara con una fuerte reivindicación de la realidad del alma humana (*siddhitraya*). Râmânuja (1050?-1137) fué su mejor intérprete [6].

Esta reacción fué bastante general; contra el puro monismo, Bhâskara había imaginado ya un sistema de "distinción y de no-distinción" (*bhedâbheda*), afirmando que el alma es, a la vez, Dios y no Dios. Râmânuja escribió el *Vedântasamgraha* y el *Vedântasâra*, el *Shrîbhâshya* y el *Gîtâbhâshya*, comentarios sobre la *Gîtâ*. Atacó a los ilusionistas, los "Budistas disfrazados", como Shankara; afirmó que ni las cosas materiales ni las almas son esencialmente el Brahman, sino que constituyen el cuerpo cuyo Brahman es el alma o "moderador interno" (*antaryâmin*); pueden ser exteriores sin subsistir aparte. Râmânuja aceptó creencias del culto popular y admitió la evolución del *âtman* universal, del "huevo cósmico", por los estadios sucesivos del Sânkhya bajo la acción de *Ishvara*. El absoluto es causa material y eficiente; las almas individuales participan de este absoluto, pero no tienen el poder de obrar sobre ellas mismas como él; tienen también dimensión atómica y están asociadas a la materia por su ignorancia; gracias a la devoción (*bhakti*) y al servicio de Dios (*Ishvara*), tienen conciencia inmediata de sí en Dios y pueden, de este modo, volver al primer principio. El Vedânta de Râmânuja es una Mîmâmsâ que determina un ritualismo intelectual y un método de bhakti.

Su discípulo, Nimbârka († 1162), era un brahmán teluga que vivio en Mathurâ. Su sistema es pluralista; identificó el absoluto con *Krishna* y con su shakti, *Râdhâ*. El alma individual y el absoluto son ambos puro conocimiento, pero Dios es siempre el gobernador (*niyantri*) de la primera; lo que implica una dependencia de lo finito respecto de lo infinito; la devoción, la bhakti, exige una absoluta sumisión (*prapatti*). Se pone en manos del divino Maestro sin reserva ninguna, y esta decisión debe persistir hasta el fin del karman. Dios gratifica, pues, su gracia al hombre por el don de la bhakti, del amor de Dios, piedad quietista que es una forma de realización (*sâksâtkâra*) del absoluto, ya muy alejada de los conceptos de Shankara.

En el siglo XIII la idea de la sumisión, *prapatti*, superó la de la bhakti. Los *Tenkalai* [7], en el sur, concibieron la salvación como una obra exclusiva de Dios, y la comparan, según una imagen clásica en la historia de la filosofía hindú, al "gato" (*mârjârî*) que salva a sus pequeños del peligro, tomándolos inertes en su boca; del mismo modo el hombre se debe entregar a Dios. Los *Vadakalai* del norte resistieron a este quietismo absoluto y fatalista, afirmando que debemos obrar según nuestras fuerzas para que Dios nos ayude como el "mono"

(*markata*) joven a quien la mona salva del peligro sólo si él se engancha a ella.

En el siglo XIII (1199-1278), Madhva (o Madhvâchârya), y en el siglo XV (1479-1531), Vallabha [8], siguieron la tradición de la *bhakti* contra la *mâyâ* de Shankara. El primer filósofo era del Kanara meridional; el segundo, del país teluga, pero vivía en Mathurâ. El primero era dualista (*dvaita*), el segundo, puro monista (*suddhâdvaita*). La doctrina de Madhva se halla contenida en el *Tattvadîpanibandha,* que opone las almas individuales (*jivâtman*) al Creador (*Paramâtman*) y hace surgir la creación de una *prakriti* eternamente distinta de Dios, causa eficiente, pero no material. (Se percibe aquí la influencia del sistema Sânkhya.) La salvación no consiste en la identificación del alma con el Señor, *Hari.* Madhva rechazó no solamente el monismo de Shankara, sino también el monismo, el *Vishistâdvaita,* de Râmânuja. Admite cinco distinciones reales y eternas (*pañchabheda*): 1) entre Dios y el alma individual; 2) entre Dios y la materia; 3) entre el alma y la materia; 4) entre un alma y otra; 5) entre una partícula de materia y otra. Su orden de la creación sigue el del sistema Sânkhya. El Ser supremo, llamado *Vishnu, Nârâyana* y *Parô Bhagavân* tiene una esposa, *Laksmî,* distinta y creada por El. El alma (*jîva*) es eterna, tiene una existencia distinta y sigue la ley de la transmigración; su naturaleza es la ignorancia (*avidyâ*), pero se puede superar por un conocimiento exacto de Dios, obtenido por dieciocho prácticas religiosas y místicas. La costumbre de marcar, en los hombros y en el pecho, el símbolo de Vishnu con hierro candente, es general en los *Madhvâchâryas.* Una de las características de la secta es la frecuencia del ayuno. El centro religioso de esta comunidad que todavía existe hoy es el monasterio (*math*) de Udipi, fundado por el propio Madhva.

Vallabha, al contrario, une las almas y las cosas al absoluto, sin ninguna *mâyâ*; el *jîva* humano es un fragmento de la divinidad. Los sucesores de Vallabha suelen llamarse *Vallabhâchâryas,* y son muy parecidos a los Epicúreos griegos. Como la ἀταραξία del filósofo griego, Vallabha parte del concepto de que toda alma es como una chispa salida del Espíritu Supremo. Sus discípulos desarrollaron esta noción y la de que el alma individual debía ser adorada como una porción del Alma divina; el cuerpo no debía ser castigado o sometido al ascetismo. Vallabha era un adorador ferviente de *Krishna, avatâra* o reencarnación divina de Vishnu, y especialmente del Krishna joven, *Bâla Krishna,* que juega amorosamente con las *gopîs,* las lecheras de Mathurâ (libro X del *Bhâgavata Purâna*). Para Vallabha, este amor sen-

sual era el símbolo de la devoción espiritual, pero sus sucesores convirtieron esta doctrina en un código de inmoralidad; la reputación del *râs mandalî* [9], de las asambleas de la secta en la India, demuestra el estado de libertinaje actual de los infieles discípulos de Vallabha. Encontraremos estas escuelas de nuevo al estudiar el Vaishnavismo.

Masson-Oursel compara su doctrina de la creación por fulguración de la esencia divina con la tesis de Leibniz según la cual la materia es solamente *mens momentanea*, sin el grado de duración consciente que permite el conocimiento. El mundo no puede ser una apariencia, si es el absoluto (*sarvam khalu idam brahmâ*); la salvación se realiza por la disciplina, la piedad y el amor de Dios, *Hari*.

Así los espíritus hindúes que quieren distinguir filosofía y religión, acuden a la interpretación de Shankara, por horror del teísmo popular. El auténtico espíritu brahmanista no siente simpatía alguna por la teología personalista, y las tesis de Shankara fueron siempre el "esoterismo" del pensamiento hindú. La ortodoxia de Shankara, a pesar de los ataques teístas, ha gozado siempre de un prestigio considerable, por ser una doctrina opuesta al sectarismo de los cultos populares; pero el concepto vedántico de Shankara no puede admitir, en su abstracción absoluta, un desarrollo cualquiera; como el nihilismo budista de los *Mâdhyamikas*, fué la última palabra del pensamiento brahmánico.

Parece ser que actualmente la tendencia monista de Shankara supera a la de Râmânuja; pero la influencia teísta ha quedado muy viva en las formas de la religión popular hindú [10] y, prácticamente, encontramos un vedantismo realista y devoto en muchas concepciones religiosas de la India. Hoy todos los hindúes cultos se adhieren al Vedânta, y la mayoría, al sistema filosófico de Shankara. Entre los partidarios de la filosofía ortodoxa, cuyo centro intelectual se halla actualmente en Benarés, ha alcanzado un gran prestigio en los últimos años el monismo idealista inglés de R. H. Lotze, P. Carus, Bradley, Mc Taggart, Ellis, Bernard Bosanquet, lo cual demuestra bien las tendencias propias del espíritu hindú.

III. El Sankhya

La palabra *Sânkhya* significa "número, cuenta" y se refiere a las minuciosas enumeraciones habituales en los libros filosóficos de la India, que son muy numerosas, todavía, en los textos de esta escuela. El fundador legendario de este *darshana* es Kapila, cuya vida está

llena de leyendas: hijo de Brahmâ, encarnación de Vishnu o de Agni; su nombre significa "el Rojo", pero el hecho de su atribución nos es desconocido: quizá sea el nombre colectivo de una escuela de filosofía. El hecho de que el Budismo y el sistema del Yoga, estén llenos de las doctrinas del Sânkhya, nos da pie para fecharlo en el siglo VI o V antes de J. C., en los tiempos de las especulaciones de las Upanishads; y, a la inversa, no podremos comprender esta escuela si no se la relaciona con el realismo primitivo que se encuentra en las diversas corrientes budistas y jainas. Las fuentes del Sânkhya se perciben en las Upanishads, donde se enumeran los principios constitutivos de la naturaleza (*Kath. Up.*, III, 10-11). Asimismo se ve ya, en el Rigveda, la noción del *purusha,* del hombre cósmico, primera víctima del sacrificio eterno. La distinción de los tres *gunas* se encuentra también en la *Chândogya Up.* (VI, 4), y, en la *Maitri Up.* (III, 5, y V, 2), la oposición entre el *purusha* y la *prakriti.*

Los textos en que están reunidas las doctrinas de la escuela son bastante recientes: el primero es la *Sânkhya Kârikâ,* escrito por Ishvarakrishna, y que uno de los mejores conocedores occidentales del Sânkhya, R. Garbe [11], fecha en el siglo V después de J. C.; este texto fué comentado por Gaudapâda en el siglo VIII y Vâchaspatimishra en el siglo XII. El segundo texto es el *Sânkhya Sûtra,* en cuatro libros, comentado por Aniruddha (siglo XV) y por Vijñanabhiksu (siglo XVI). Como en el Vedânta, también en éste ha habido una larga evolución filosófica de la que poco o nada se sabe, debido a la falta de documentos y de texto.

La primera de las características del Sânkhya es la distinción absoluta de la materia y del espíritu, un dualismo explícito; pero no se debe olvidar que es sobre todo un "punto de vista", un aspecto de la tradición del Veda diferente e "inferior" al del Vedânta, y no hay por qué oponer el Vedânta al Sânkhya como lo hicieron algunos autores para comprender que su visión filosófica del mundo queda en el punto de vista de la manifestación en la cual la oposición del espíritu y de la materia es un hecho de experiencia.

Eso explica la curiosa oposición aparente entre las bases de este sistema y las de la tradición védica; esta oposición proviene de un punto de vista práctico y no teórico. La escuela afirma la realidad absoluta del mundo empírico, realidad no sólo en la manifestación material, sino también en la espiritual: "nace solamente lo que ya es real en su forma sutil". No hay nada en el efecto que no esté ya en la causa. Frente a la sustancia estable, está la *prakriti.* La mâyâ del Vedânta no se opone a la prakriti del Sânkhya, ya que la prakriti es el estudio

de la manifestación de Brahman en cuanto tal, su estado de "manifestado", cuando la mâyâ vedántica se refiere a este estado antes de la manifestación y al principio de la misma. Del mismo modo, la noción del ser, en el Vedânta, se acentúa en el Brahman y en la identidad del *âtman* con el ser; pero en el Sânkhya, ese acento se carga sobre el individuo, el *purusha*, el espíritu, el alma. Debemos estudiar estas dos nociones esenciales en la escuela del Sânkhya.

La prakriti

La *prakriti* o *pradhânam*, sustancia primordial, es el principio y el centro de toda actividad: toda modificación, incluso la primera creación y la final disolución del cosmos, pertenece a la prakriti. Obra por sí misma, sin interés alguno. Siendo de naturaleza física y psíquica, constituye ya realidad sustancial y universal. Así empieza el Sânkhya su estudio del mundo relativo a la manifestación, dejando al Vedânta el punto de vista del absoluto, según la enseñanza tradicional hindú.

Por eso, la materia, para Kapila, no es una apariencia ilusoria, sino algo real, en oposición a la doctrina de las Upanishads. El Sânkhya enseña que la evolución creadora se hace más y más compleja; inversamente, cada principio retorna al principio superior del cual ha evolucionado. El resultado de la evolución es el mundo de los fenómenos. El Sânkhya enumera así los estados consecutivos de la naturaleza:

—Cinco elementos inferiores (manifestación material): *akâsha* (éter) —viento —fuego —agua —tierra (Principios I a V).

—Cinco elementos sutiles (*sûkshma*) que son elementos puros, *tanmâtrâs*, "los que son solamente eso", y que corresponden a los cinco elementos materiales; estos elementos son inaccesibles a los sentidos humanos: el sonido —el tacto —la forma —el sabor —el olor (Principios VI-X).

—Los once sentidos del plano sutil que ponen al hombre en relación con las cosas manifestadas; son las "potencias" o "energías" (*indriyas*); se dividen en cinco órganos de conocimiento: el oído —el tacto —la vista —el gusto —el olfato, y en cinco órganos de acción: voz —pies —manos —órganos de generación —órganos de evacuación. El undécimo sentido es el *ahamkâra*, "el que origina el sentido del yo", principio de individuación que da origen a las ideas de lo "mío". Del *ahamkâra* nace el deseo, el poder de aprehensión; es, a la vez, una función (*vritti*) y una sustancia (*dravya*) emanada de

la *prakriti*. Siendo la fuente del deseo, el que aprehende es el no-saber; es la fuente de la ilusión (*abhimâna*); el que crea, en el seno de la sustancia fundamental, el yo y el no-yo; el conocedor y el conocido (Principios XI-XXI).

Entre la *prakriti* y el *ahamkâra*, hay un principio que es el sustrato del conocimiento: *mahat*, "el grande", la inteligencia, el conjunto del mundo físico, que los textos llaman también *buddhi*, el órgano de la decisión, que tiene en potencia todas las cosas. La *buddhi* es, a la vez, psíquica y cósmica; es el principio XXII, el "primer nacido de la creación", según el *Mahâbhârata*. Lo mental, el *manas*, forma el principio XXIII.

Estas formas de existencia, "encajadas" unas en las otras, manifestándose por desarrollo, constituyen lo evolucionado, *vyaktam*, opuesto a la materia primera de la naturaleza, *mûlaprakriti*, inmutable, *avyaktam* (principio XXIV). Estos veinticuatro principios "se sublevan", "se levantan" hacia el principio XXV, el espíritu, el *purusha*, al cual no pueden llegar nunca porque es exterior a la evolución.

El *ahamkâra*, la *buddhi* y el *manas*, forman el órgano interno humano, triple y uno al mismo tiempo; corresponden a las funciones del sentido interno y de la resolución. Ejemplo (citado por Oltramare): un hombre, por la noche, ve a un hombre y piensa: "¡Es un ladrón! —juicio del *manas*—; después piensa: "Va a quitarme mi dinero" —el *ahamkâra* pone al ladrón en relación con quien le ve—; y por último decide: "Voy a cogerle" —acto de la *buddhi* que es el órgano de esta decisión—. El *manas*, por su actividad, engendra la del *ahamkâra* y el funcionamiento de este último pone en movimiento la *buddhi*. En el sentido inverso, en el éxtasis, el *manas* se diluye en el *ahamkâra* y este último en la *buddhi*. En otras palabras, se puede decir que el *manas* es el espíritu empírico, la κοινή αἴσθησις que recoge los datos sensibles; el *ahamkâra* es la función del yo, del "yo pienso"; la *buddhi* es quien juzga y decide. El espíritu puro, el *purusha*, los domina.

Los veinticuatro principios son los *tattva*, todos sustanciales y accidentales, activos y pasivos. Según esto, puede afirmarse que la India no ha contrapuesto nunca la psicología a la física.

Los gunas

Hasta ahora los elementos de la naturaleza, de la manifestación de la *prakriti* fueron presentados en estado estático; la producción de las formas infinitamente varias de los seres y de los fenómenos se

efectúa gracias a los tres gunas. El *guna* es el constituyente y creador del compuesto, de las cualidades de la naturaleza *(prakriti)*, del subsuelo de la sustancia; es él quien determina, para cada objeto, el modo con el cual afecta el sujeto que lo conoce. Como los *dharmas* budistas, el *guna* también tiene un doble aspecto, físico y psíquico; no tiene el concepto de cualidad opuesta a sustancia, sino el de una parte que constituye el todo; los *gunas* constituyen la *prakriti* del mismo modo que tres hilos, entrelazándose, forman una cuerda.

Las impresiones que las cosas exteriores producen en el órgano interno pueden manifestarse de tres maneras: como bienestar, como dolor, o como impotencia. El *guna sattva,* que se relaciona con el conocimiento, produce aumento y crecimiento del ser; corresponde a las cualidades de iluminación, clarividencia, y alegría, que son de naturaleza intelectual; es una fuerza que atrae por arriba. Por el *guna rajas,* existe el movimiento, la agitación, la pasión, el dolor: es una acción continuada entre los elementos activos y los pasivos, una fuerza transversal, de lucha, de oposición. Por el *guna tamas*, existe la pesadez, la inmovilidad, la oscuridad, la rigidez, las tinieblas; es una fuerza que obstruye, que atrae por abajo, que oscurece. Según el guna que predomine, los seres y las cosas nos afectan diversamente; todos los seres tienen un "color" de guna predominante: los dioses son sáttvicos, los hombres, rajásicos, los animales, tamásicos; si existe equilibrio entre los gunas de algún objeto, el sujeto no puede ser afectado por él. Pero en el mundo los tres gunas están inextricablemente ligados y presentes en todas las manifestaciones de la *prakriti*; se engendran recíprocamente y se juntan los unos con los otros; el *rajas* tiene el papel de intermediario entre el *tamas* y el *sattva,* que se oponen mutuamente. Un mismo objeto produce efectos diferentes sobre diferentes sujetos, por las reacciones y contrarreacciones de los *gunas.* Veamos un ejemplo (es del texto de Aniruddha sobre los *Sânkhya Sûtras*): "Una mujer ordenada es una fuente de placer para su marido: el *sattva* domina en ella; ella es *sâttvikâ.* Una mujer desordenada hace sufrir; se manifiesta el *rajas*; y ella es *râjasî.* Si su espíritu está lejos de la casa, ella no obra y no hace nada; está bajo la influencia del *tamas*: es *tâmasî*".

Los tres *gunas,* en el estado de equilibrio, no obran, y este estado es la característica de la materia primitiva; es el aspecto llamado *prakriti* por el *Sânkhya-pravachana-bhâsya* (I, 61); se llama también la *mûlaprakriti,* la naturaleza original, lo no-evolucionado, *avyaktam.* Lo evolucionado, *vyaktam,* comprende la diversidad ya formada *(vikriti),* la naturaleza naturada, y la diversidad en curso de formación

(*vikâra*). En el caos primitivo, los gunas permanecen inactivos. Cuando se ponen en movimiento, los mundos físico y mental empiezan a manifestarse, en sentido descendente, hasta la manifestación más vil en la que el juego de los *gunas* se efectúa con la fuerza máxima. Terminado este período, empieza de nuevo la evolución, pero en sentido inverso, o sea, de retorno al seno de la *prakriti*, de la reintegración de los elementos a su origen primero. Utilizando términos de la ciencia moderna, se podría decir que la manifestación se hace por medio de vibraciones cada vez más lentas en un medio homogéneo que toma formas diversas, invisibles y visibles, según el plano de vibración que lo afecta. Empieza metafísicamente, con una vibración infinita que es el punto de salida de la manifestación del Ser y a medida que las manifestaciones se desarrollen, las vibraciones creadoras se hacen más lentas, formando un medio cada vez más denso hasta la materia ínfima, estado vibratorio más denso; el retorno a la evolución se efectúa por las vibraciones cada vez más rápidas que "destruyen" el estado inferior, luego el estado sutil, luego cada plano de la sustancia manifestada y así, hasta el estado de vibración infinita, término de la manifestación.

El purusha

Antes del devenir, de la *prakriti*, existe el Ser, el Espíritu, el *âtman* brahmánico, a quien el Sânkhya llama *purusha*. Las cualidades de la *prakriti* y del *purusha* son opuestas; el *purusha* es inmutable, inactivo, libre, no le impresionan los efectos del *karman*, que no posee cualidades (*aguna*); los *gunas* son accidentes o afecciones y el *purusha*, si fuera afectado por ellos, no sería inmutable. Es uno, simple, está fuera de toda posibilidad de individualización en sí, pues la diversidad y pluralidad de las almas no le afectan, ya que el *purusha* puede dividirse en ellas sin perder su unidad. De lo cual se deduce que las almas, a su vez, son unas, y que pertenecen a la misma esencia. El tiempo y el espacio están bajo el dominio de la *prakriti*; el *purusha* está fuera de toda causalidad. Inmutabilidad, omnipresencia, pensamiento puro (*chinmâtra*), eso es el *purusha*. Siendo puro espíritu, su manifestación se percibe en el universo como por un reflejo, del mismo modo que el sol, oculto por una casa, se percibe por los objetos que alumbra. Así el *purusha* se manifiesta en el cosmos como principio universal y consciente, eternamente inmutable.

La *prakriti* y el *purusha* se relacionan gracias a un lazo, el *bandha*, que es el origen de la vida; esa presencia del *purusha* ante la *prakriti*,

eternamente cambiante, determina —según el Sânkhya— una conmoción que es la causa de la manifestación. En el individuo humano, eso provoca la formación del *jîva,* del alma empírica, el yo inferior o alma diferenciada. El *jîva* nace y muere con el agregado de los veintitrés principios que hemos estudiado más arriba; el reino del mundo psíquico (percepciones, ideas, pensamientos, voluntad) pertenece, en realidad, al reino de la *prakriti,* de la materia; las experiencias de las vidas producen impresiones que determinan cómo el cuerpo sutil se transformará en un nuevo cuerpo de inferior categoría. Este cuerpo sutil del Sânkhya, llamado *linga sharîra,* juega un papel muy importante en la economía humana; los caracteres y las disposiciones morales del individuo varían en cada caso según su cuerpo sutil, el cual, por esta razón, se llama cuerpo característico, soporte de la individualidad para pasar de una existencia a otra, almacén de todas las impresiones del pasado; el cuerpo inferior es la casa temporal de la individualidad y se disuelve al morir; el *linga sharîra,* identidad real del individuo, es el que sigue de nacimiento en nacimiento. Se compone del conjunto de los órganos del conocimiento y de la actividad y de los elementos sutiles de la materia; se enriquece o se empobrece según todo lo que se hace, se piensa, se dice y se estudia. Pero la presencia del *purusha* es la condición misma de la vida y de la conciencia; sin él, la *prakriti* se transforma en mensajera de la muerte. El Sânkhya, como el Yoga, cree en seres que tienen un *linga sharîra* sin cuerpo material: son ciertos dioses o seres muy desarrollados que obran en el plano humano, especie de genios muy potentes que el Yoga llama los desincorporados, los *videha;* pueden cumplir con sus funciones vitales sin el cuerpo inferior.

El *bandha,* o presencia del *purusha,* es, en el plano de la manifestación, una realidad, como el calor es la realidad del fuego; pero, aquí, nos encontramos de nuevo con la teoría de la *mâyâ;* en la manifestación, el *purusha* se imagina que obra, sufre, padece y percibe, cuando en realidad es el cuerpo sutil, el *linga sharîra,* el que obra, sufre, padece y percibe. La unión del *purusha* con la *prakriti* da origen también al discernimiento, *viveka,* otra forma del concepto vedántico de la *mâyâ;* pero, si el Vedânta coloca el origen de la *mâyâ* en el juego del Brahman el Sânkhya no quiere explicar su origen porque no es su "punto de vista"; el dominio del Vedânta es el de la metafísica absoluta, el del Sânkhya es el de la manifestación del Ser; como se ve, pues, no se oponen uno a otro, sino que se completan, según la tradición hindú.

Gracias a la vecindad del *purusha*, la *prakriti* tiene sus fuerzas latentes puestas en movimiento; es atraída por el *purusha* como el hierro por el imán y, solicitada por esta atracción, se despliega, obra, se multiplica y se individualiza. La relación entre el *purusha* y la *prakriti* es como la del poseedor y el objeto poseído, la del saber y el no-saber, la de lo masculino y lo femenino. La *prakriti*, al servicio del *purusha*, es la causa de la creación, del conocimiento y de la salvación; las almas no tienen una acción directa sobre la materia, sino que obran por su presencia, mecánicamente, por catálisis, si así se puede decir.

Cosmología

La *prakriti* es la causa material del universo gracias a su fuerza interna, la *shakti*, la energía que hace que la actividad de la *prakriti* se desenvuelva por sí misma. Es, además, la causa eficiente que reside en el *karman*, el acto. Pero en realidad es el *purusha*, aunque inactivo, quien resulta ser el promovedor, el verdadero autor del completo desarrollo del cosmos que por su presencia hace evolucionar la *prakriti* en busca de su libertad, de su redención final. Su presencia determina la conmoción creadora en el desequilibrio de los tres *gunas*; y cuando vuelve a su estado primitivo, todos los productos de la *prakriti* se disuelven. Las impresiones del misterioso *karman* subsisten como causas que se desarrollarán en una futura evolución còsmica. Se ha dicho que el Sânkhya es un sistema ateo porque no habla de un Dios creador y regulador de la vida; semejante afirmación supone no conocer la posición del Sânkhya en la tradición hindú; contra estas críticas occidentales, los brahmanes dicen que se podría afirmar también que la astronomía es atea porque no habla tampoco de Dios en sus ecuaciones. Dicen que el Sânkhya es la escuela tradicional del conocimiento de la manifestación y de sus leyes de formación; completa el Vedânta pero no puede reemplazarlo en el sistema general de la filosofía ortodoxa hindú.

El conocimiento

Toda percepción es una modificación del *manas*, de lo mental, que toma la forma del objeto cognoscible y que hace así una "copia", *pratibimba*, del objeto en sí. El *purusha*, siempre pasivo, por su vecindad en el órgano interno humano, ilumina la modificación del *manas* que se comunica así al alma bajo la forma de reflejo; el alma, alcanzada por este reflejo, conoce ya. Es curioso notar que este mismo

concepto aparece en Plotino, el filósofo neoplatónico; se ha hablado de una probable influencia del Sânkhya en él. En estado de sueño profundo, de éxtasis, de liberación, el *purusha* se halla sustraído a la influencia de las modificaciones y el alma recobra su integridad. El alma permite percibir las sensaciones del mundo exterior y asegura así la continuidad indefinida del conocimiento. Las impresiones fijadas por el *purusha* en el órgano interno, se suman, se agregan y se fortifican y llegan a formar el *samskâra,* predisposiciones que determinan el curso ulterior de la existencia y crean la fuerza del *karman*; uno de estos *samskâras* es la memoria. Estas predisposiciones pueden estar adormecidas durante un largo tiempo; se despiertan siempre en un momento u otro por su propia fuerza, por el juego mecánico de las leyes del *karman.* En este sistema, es notable el antagonismo entre el espíritu absoluto y las funciones psicológicas de la naturaleza, *buddhi, ahamkâra,* donde predomina el *guna sattva* (del que carecen los seres espirituales). Hay así un contraste entre la contemplación, tenida como espiritualidad, y la inteligencia perceptiva o discursiva, escondida en lo físico. Ambos órdenes son completamente exteriores el uno al otro. En el aristotelismo encontramos una teoría paralela que explica el dinamismo natural por la atracción de un νοῦς trascendental; pero el absoluto de Aristóteles, aunque "intangible", se relaciona con el mundo; en el Sânkhya, no pasa así, el *purusha* no tiene nada que ver con la materia. Es una antítesis dualista rigurosa.

La salvación humana

La oposición del ser y del devenir, en la escuela Sânkhya, explica la presencia del mal; este dualismo afirma, como principio evidente, que el mal existe sólo en la *prakriti,* en la incertidumbre, en la mutación de las cosas, en el deseo de distinción. Y hasta la misma creación es un dolor. El *guna tamas* es la fuente directa, y *el rajas,* la fuente indirecta del dolor por la cualidad misma que estas fuerzas tienen en la naturaleza. De este dolor de la creación ni siquiera los dioses están excluídos; la miseria y la misma inestabilidad de las cosas son la fuente inagotable del sufrimiento. La sede de este dolor reside en el cuerpo sutil, el *linga sharîra,* y la causa del sufrimiento también está en el plano sutil de la manifestación.

Hay aquí un sentido de mecanismo moral muy característico del pensamiento hidú; no importa la intención o el sentimiento que acompañan al acto; hay un desequilibrio mecánico en la sustancia del cosmos que sólo se puede restablecer gracias a una reacción compensa-

toria. ¿Cómo liberarse del dolor? La ignorancia, la falta de discernimiento son atributos inherentes a la *prakriti*; por el *purusha*, sólo puede ser un reflejo; la fuerza de la salvación está latente en el ser humano porque basta que el alma, el *purusha* individualizado, adquiera el conocimiento de esta distinción, raíz de todo dolor. Todos los seres pueden salvarse; la supresión del dolor bajo su forma manifestada es inútil y vana, porque los frutos del acto existen ya en el porvenir. La salvación requiere una lenta y larga preparación; una abundancia de *gunas tamas* y *rajas* en el ser humano impide el reflejo del *purusha* en el alma; sólo el *guna sattva*, la satisfacción, la tendencia hacia lo alto, debe dominar. Según el Sânkhya, para salvarse es necesario superar el error, la incapacidad, el conocimiento estéril y los poderes mágicos (*viparyaya, ashakti, tushti, siddhi*).

Como en el Vedânta, el Sânkhya reconoce que el cumplimiento de los deberes da algunas ventajas, pero niega absolutamente su valor en sí. El renunciamiento es eficaz: la supresión del deseo engendra el desapego; pero, en sí, el renunciamiento también es ineficaz porque está basado sobre la ignorancia de la verdad. Mejor es la meditación y la concentración que suprimen las modificaciones de lo mental y permiten al alma entrar en un estado de concentración inconsciente (*asamprajñâta*) donde es sustraída a la acción de la *prakriti*.

En el Sânkhya, el proceso del conocimiento es estrictamente intelectual, ya que llega a una "vista directa" (*aparoksha*) del *purusha*; el camino de la salvación sólo puede ser enseñado por un ser humano liberado, un *jîvanmukta*, que haya alcanzado la percepción inmediata de la verdad. Una vez contemplado el *purusha*, cesa toda distinción entre el yo y la *prakriti*; el sueño del lazo se disipa; el liberado no se siente ya actor y suprime así los efectos del *karman*; ya no existe el sentido del yo, del *ahamkâra*; el *purusha* es omnipresente, pero, como la ausencia del sentido del yo le aísla del cosmos, su saber no tiene por objeto el mundo fenomenal. El liberado sigue con su vivir porque debe agotar y consumir los residuos de actos pasados, pero es como "la rueda del alfarero que continúa dando vueltas gracias a la velocidad adquirida, cuando el cántaro está ya terminado". El *purusha* que es siempre libre, se libera cuando "descubre" su eternidad personal; el absoluto es el aislamiento (*kaivalyam*).

El alma liberada y desindividualizada no se asocia ya con el cuerpo sutil; no goza más. No se debe hablar de "felicidad" porque, en realidad, es solamente luz pura. La *prakriti* sufre más transformaciones y los tres *gunas* se equilibran; las impresiones interiores se borran y el *karman*, ya agotado, no forma nuevos cuerpos de reen-

carnación. Ya veremos todo lo que el Budismo debe a esta escuela ortodoxa.

El comentario de Vâchaspatimishra, la *Sânkhya-tattva-kaumudî* (hacia 850) fué, a través de la historia de la escuela, el principal texto de estudio del Sânkhya. En él, la actividad vital resulta no del *manas* solo, sino también del *ahamkâra* y de la *buddhi*. Las últimas obras de la escuela fueron el *Tattvasamâsa* y los *Sânkhya Sûtras* de Vijñânabhikshu en el siglo XVI. Estos textos introdujeron clasificaciones nuevas en la psicofisiología de la secta: *abhibuddhis* (modalidades del intelecto), *karmayonis* (principios de acción), *prânas* (soplos vitales), *karmâtman* (diversos modos de acción). El conocimiento nace de la imagen del objeto que se refleja en el *purusha*; por reciprocidad, el *purusha* se refleja en lo mental; de este doble proceso nace la conciencia. El *purusha* no participa de la "actividad" del mecanismo, y, por eso, la naturaleza es activa pero inconsciente. Vijñânabhikshu admite que las seis escuelas ortodoxas brahmánicas tienen razón, cada una desde su punto de vista; para él, *prakriti* y *mâyâ* son equivalentes, y todos los *purushas*, como los *âtman*, forman un Brahman único. Así fué como introdujo el teísmo en el sistema.

IV. El Yoga

La palabra *Yoga* es una de las más vulgarizadas en Occidente y, con su abuso por los charlatanes y explotadores de la credulidad pública, una de las más desconocidas. La raíz sánscrita de la palabra es *yug*, "juntar, enganchar, embridar"; primitivamente, en las Upanishads, se aplicaba a la disciplina del espíritu, durante los ejercicios espirituales, que debía ser mantenida firmemente; después, ha venido a significar el resultado de estos ejercicios espirituales, es decir, el poder milagroso; y, por último, también la idea de la unión entre el individuo y el ser absoluto, resultado asimismo de estos ejercicios. Hoy tiene en la India, además de estos sentidos, los de la aspiración hacia Dios, del conocimiento de Dios, de la unión con Dios. El sentido de "ejercicios espirituales", que es el más divulgado en Occidente, es, pues, el más restringido.

El *Yoga* forma una de las más importantes escuelas ortodoxas hindúes y parece haber recogido muchas tradiciones y prácticas esparcidas en un cuerpo de doctrinas filosóficas y ascéticas. Después de los trabajos de Beckh sobre el Budismo [12], conocemos ya la gran influencia del Yoga en la formación de este pensamiento. El ascetismo de los

primeros tiempos brahmánicos, según ya hemos visto, consistía en las mismas prácticas que las del Yoga primitivo, que luego se transmitieron oralmente; fué la identificación de los "soplos vitales" con el poder del sacrificio. Estas prácticas fueron puestas en orden por numerosas corrientes religioso-filosóficas hindúes. La influencia del Yoga fué constante y profunda en el pensamiento de la India, y esto se percibe claramente en todas las escuelas asiáticas: así hubo un Yoga budista en los *Yogâchâras*, un Yoga jaina en los sistemas de Haribhadra y de Hemachandra, un Yoga hinduísta en el Tantrismo de los *Shaktas*. Los Vaishnavas tuvieron un Yoga especial, y los Shaivas honraron, en *Maheshvara*, el tipo del asceta.

Los hindúes consideran a Patañjali como el fundador, o mejor dicho, el compilador del sistema del Yoga, el autor de los *Yogasûtras* (siglo v de nuestra era); se discute (Masson-Oursel) si este Patañjali es el mismo que el famoso gramático, autor del *Mahâbhâsya*, que vivía en el siglo II antes de J. C. Hermann Jacobi afirma [13] la distinción entre los dos, mientras que Bruno Liebich da pruebas filológicas de su identidad. De todos modos, el sistema del Yoga es mucho más antiguo que los textos de Patañjali y se puede ver su doctrina expuesta en la *Maitrî Up*. El *Bhâsya* de Vyâsa, según su traductor, Wood, habría sido escrito entre 650 y 850; Garbe lo fecha en el siglo VII.

Los principios

Hemos visto que el sacrificio brahmánico era productor de energía conservadora y reparadora: esta energía es el calor (*tapas*) [14], calor del fuego sacrificial, calor del cuerpo humano cuando hace un esfuerzo considerable, calor del soplo, calor de las mortificaciones que queman las impurezas espirituales como el fuego del sacrificio quema el cuerpo de las ofrendas. Esta noción de caldeamiento, de pena, de trabajo, se percibe en la mitología brahmánica de la creación y del poder sobrenatural. El *tapas* es el fundamento de todos los fundamentos de las cosas; el Atharvaveda muestra a los dioses practicando el *tapas* para luchar contra los *Asuras*, los titanes. Con el *tapas*, los *rishis*, los "videntes", perciben los ritos "justos", "ven" los himnos y las fórmulas místicas. Toda mortificación, toda pena, todo sufrimiento aceptado voluntariamente produce una energía, un *tapas*, un *mana* —si se puede usar esta palabra etnológica—, que da una fuerza sobrenatural al que lo produce. Hay así en el concepto ascético hindú, un sentido mágico muy fácil de conocer; las leyendas brahmánicas

están llenas de hombres, de demonios, de animales, de dioses que, con la ayuda de mortificaciones espantosas, obtienen un poder sobrenatural tan formidable que amenazan la estabilidad del cosmos; los dioses deben seducir a estos practicantes ascéticos para hacer desaparecer la fuerza oculta de su *tapas*. El Rigveda (X, 136) nos los describe como unos entes "convulsionarios, con largos cabellos, llenos de mugre, que van en el soplo del viento, cuando los dioses han entrado en ellos". Eran los *Samanas*, los ascetas que tenían un conocimiento personal que los guiaba en su búsqueda de la salvación fuera de la teología tradicional de los brahmanes; tenían costumbres extrañas procedentes del antiguo fondo mágico hindú, de los viejos brujos primitivos: vivían en continuas mortificaciones, ayunando, usaban de procedimientos secretos y extraños que recuerdan las prácticas de los faquires modernos y de los shamanes asiáticos. El Yoga será la doctrina clásica que va a recoger todas estas tendencias típicamente hindúes.

Hemos visto también que la identificación con el Brahman era la salvación y que esta identificación sólo se podía alcanzar con los ejercicios ascéticos que daban claridad a la inteligencia; procedimientos y métodos muy antiguos como hemos notado más arriba. Los pueblos primitivos saben que la castidad, los ayunos, la soledad, las mortificaciones, producen y desarrollan facultades sobrehumanas y estados místicos que la ciencia occidental clasifica como una "desintegración" de la personalidad psíquica. Los textos más antiguos hacen del *prâna* —respiración sutil, semejante a la respiración física— el agente esencial de la vida cósmica y de la manifestación; el control de la respiración física, característica del Yoga asiático, tiene su fundamento en la creencia de que, de este modo, se puede obrar sobre las fuerzas psíquicas del cuerpo humano, sobre su *prâna*, y transformarlo.

Pero se debe subrayar que este aspecto "mágico" del Yoga fué siempre considerado como inferior; el Brahmanismo es esencialmente intelectual y las Upanishads desprecian estos medios mecánicos. Shankara declara que los que tienen poderes sobrehumanos se suben al cielo, residencia del Brahman inferior, ya manifestado, estado temporal de felicidad, pero que no tiene nada que ver con la salvación o la liberación del ser humano. Se observa una oposición entre el fondo mágico y popular de la India y las especulaciones filosóficas y sabias de los brahmanes, oposición del *yogin*, del hombre independiente, frente al *brahman*, que era el sacerdote reconocido. El poder extraordinariamente sintético del Brahmanismo ha unificado estas diferencias de concepto; ahora, el *yogin*, el *samnyâsin*, el hombre que se ha retirado del mundo, está libre de las obligaciones de la casta y

del culto; ha perdido las relaciones con todo el mundo; es el solitario exento de la ley religiosa, que se dirige por el camino estrecho y difícil del Yoga, y tiene en su propio poder su posibilidad de salvación o de perdición.

Filosóficamente, el Yoga es la exposición de los procedimientos necesarios para obtener la unión con Dios, para lograr la salvación; completa la escuela del Sânkhya, dándole este sentido práctico de realización que la faltaba. La coincidencia del Sânkhya y del Yoga, sobre los principios y las doctrinas fundamentales, es un hecho reconocido por los hindúes: baste saber que Vâchaspatimishra, famoso comentador de la *Sânkhya Kârikâ,* escribió también un libro muy conocido sobre los *Yogasûtras*; Vijñânabhiksu, exégeta del Sânkhya, es autor de un tratado sobre el Yoga, el *Yogasârasangraha.* La cosmología, la fisiología, la psicología del Sânkhya y del Yoga son idénticas. Lo cual nos demuestra la profunda identidad de las escuelas filosóficas hindúes, que no son más que diversos puntos de vista de un mismo pensamiento original.

La única diferencia que se puede percibir entre los dos sistemas filosóficos es el concepto de *Ishvara.* Hemos visto que el Sânkhya, exposición de los estados de la manifestación, no se preocupa del concepto metafísico de Dios; tiene la noción de una forma inferior de Dios, el *Ishvara,* especie de "Dios cualificado". En el Yoga, *Ishvara* llega a ser un Dios eterno, omnipotente, benéfico para todos los hombres, inmutable; es el maestro, el *guru,* de los *yogin.* Se manifiesta en la sílaba OM, que hemos estudiado ya en las escrituras védicas; su naturaleza está hecha del *guna sattva,* la bondad; pero no puede tomar conciencia de sí mismo ni obrar para el desenvolvimiento de la manifestación sin asociarse con la *prakriti.* En el gran esquema general de la manifestación del Brahman, *Ishvara* es su reflejo, su aspecto cognoscible para los hombres, su faz de amor y de bondad (esta noción es muy parecida a la de la Cábala judía con las *sefirot*). Para adquirir el conocimiento supremo, el *yogin* debe abandonarse a Dios, remitir todos sus actos al *guru* o renunciar a los frutos de sus acciones: así se origina la devoción, *pranidhâna.* Esta salvación se hace con la ayuda de la gran alma *Ishvara* pero no consiste en la unión con él; los *purushas* son independientes, como lo hemos visto en el Sânkhya; el ser salvado está fuera del Dios manifestado. *Ishvara* ayuda a los otros *purushas* porque siente compasión por ellos, que están sujetos al mundo; desenvuelve el conocimiento de la necesidad del sufrimiento, *tapas,* para la salvación.

De hecho, este *Ishvara* es una idea tardía; en el Yoga primitivo, como se puede estudiar en las Upanishads y como lo ha demostrado Garbe [15], la idea de Dios está insertada y sin conexión con el sistema. El *Ishvara* primitivo es un *purusha*, una manifestación del Brahman como los otros, aunque más poderoso y más fuerte, pero que no se preocupa del cosmos ni de las acciones de los hombres; este *purusha* vive en un estado de felicidad y de dicha, sin que le afecte para nada la manifestación. La evolución del sistema impuso la relación entre este Dios y los hombres como hemos visto más arriba y el *Ishvara* se inclinó hacia los *purusha* humanos para ayudarlos. Aún encontramos otras diferencias, como la menor importancia que se le atribuye a la *buddhi*; el papel más importante que juega el *chitta*, el pensamiento empírico; la desaparición del *ahamkâra*; el "egoísmo", que en el Yoga se llama *asmitâ*; la desaparición de la teoría de los *tanmâtras*, de los *indriyas* o elementos, quedando sólo los conceptos de lo sutil (*sûkshma*) y de lo vil (*sthûla*); la no-utilización del concepto de *avyaktam*, etc. Y aún podemos añadir que el sistema apenas se ocupa de la cosmología.

Pero, sin embargo, sería un error considerar este teísmo como una sencilla asociación intelectual; prácticamente, en el estudio vivo del Yoga, el *Ishvara* tiene un puesto importante en las prácticas ascéticas, porque introduce precisamente este elemento sobrenatural activo, esta noción del *guru*, del maestro divino, del dueño supremo que ayuda mucho al meditador. Los sistemas filosóficos hindúes no deben estudiarse aisladamente, pues tienen profundas relaciones entre sí; el Yoga es un procedimiento de salvación desde el punto de vista humano y de la manifestación, es un regreso al estado de la no-manifestación y un método de conocimientos prácticos más bien que teóricos. Todo *yogin* pertenece a la escuela del Vedânta o a uno de los sistemas teístas del Vaishnavismo (culto de Krishna, una de las encarnaciones de Vishnu) y, sobre todo, del Shaivismo (culto de Shiva y de las *Shakti*); los *Kapalikas*, escuela shaivista, sienten gran devoción por el Yoga y la meditación. Es muy popular en la India el concepto de una manifestación divina que ayuda al hombre, y es porque se inserta fácil y naturalmente en el sistema filosófico del Yoga, sistema mucho más próximo de la realidad viviente que el Sânkhya, por ejemplo, más intelectual y más teórico.

La práctica del Yoga

El Yoga es, pues, un sistema de ascetismo práctico, basado en el concepto sânkhya del hombre. La definición que de él nos da el autor

de los *Yogasûtras,* Patañjali, nos introduce inmediatamente en esta filosofía sânkhya: "El Yoga es la supresión de las modificaciones del principio pensador" (el *chitta* que, en el Yoga, equivale a la *buddhi* del Sânkhya). Estas modificaciones son las cinco formas de la actividad: la noción correcta (*pramâna*), la noción falsa (*viparyaya*), la noción imaginaria (*vikalpa*), el sueño (*nidrâ*), y la memoria (*smriti*). Sabido es que, tanto en el Sânkhya como en el Yoga, lo mental, el *manas,* toma la forma de los objetos exteriores "como el cobre fundido toma la del molde". La supresión de las modificaciones del *chitta* permite al *purusha* volver a encontrar su naturaleza propia; no se trata de un esfuerzo del pensamiento, de la inteligencia, sino de "realizar" la reintegración del alma. Esta supresión es difícil y exige largos esfuerzos, porque es contraria a la naturaleza propia del hombre y a la ley de la manifestación de la *prakriti* en el mundo; es un retorno hacia lo alto, una reintegración en la *prakriti,* una destrucción de los *samskâras,* de los gérmenes del *karman.* En una parábola del *Mahâbhârata* (XII, 11090) se dice que "es fácil ponerse sobre la hoja fina de una navaja si lo comparamos con lo difícil que es permanecer en esa quietud espiritual del *manas*".

Las condiciones exteriores de la práctica del Yoga son severas; se debe dejar toda vida social, todo lazo con la familia y la vida secular; el silencio y el secreto son indispensables; el Yoga es una doctrina esotérica y no de divulgación. Después, el futuro *yogin* debe tener ciertas cualidades o condiciones morales y físicas que le hagan apto para los ejercicios del Yoga (*adhikârin*). Los obstáculos provienen todos del hombre mismo, de su naturaleza propia; son la ignorancia, la presunción, la ira, el apego, el deseo de vivir. Para atenuar estos obstáculos, hay tres remedios que constituyen la disciplina del Yoga, el *kriyâyoga*: las mortificaciones, el estudio, la piedad. Las mortificaciones deben "agotar el cuerpo mediante los ayunos difíciles y el dominio de los instintos vitales"; el estudio de los textos sagrados, de los *tantras,* permite el conocimiento de las condiciones del Yoga y de sus procedimientos; la piedad consiste en poner todas sus obras en las manos del Señor supremo. Esta disciplina se encuentra con los obstáculos, *antarâya,* que tienen sus orígenes en la movilidad de lo mental. Para disciplinar la movilidad de la mente, el Yoga recomienda crear disposiciones favorables, *abhyâsa,* que tiendan a centrar las actividades de lo mental sobre el objeto de su meditación y fijarlo sobre un punto solo, y, a la inversa, recomienda también que el espíritu renuncie, *vairâgya,* a sus actividades materiales. Como el *manas* tiene una gran facilidad para tomar la forma del objeto pensado, según la teoría

hindú, resulta que si se acostumbra a fijar su atención en seres sobrenaturales, en grandes santos, o en dioses, llegará a tomar la "forma" de estos seres divinos. El objeto de su meditación es indiferente: puede ser un bastón, un círculo colorado, una imagen, un dios (parece que no se trata más que de una simple gimnasia del espíritu). El desapego nos lleva a la conclusión de que los objetos que afectan a nuestros sentidos son la negación del yo.

La escuela del Yoga se divide en dos ramas: el *Râja Yoga*, Yoga real, y el *Hatha Yoga*, Yoga del esfuerzo, a las cuales algunos autores modernos añaden el *Bhakti Yoga*, Yoga de la piedad. El primero es más intelectual, el segundo es materialista y mecánico. Pero el Yoga no es un medio de adquirir el saber; al contrario, destruye el órgano del pensamiento o, al menos, no le presta atención, relegándolo a último término, aunque el *Râja Yoga* es más suave, más dulce, más humano que el *Hatha Yoga*. El primero se preocupa de elaborar una serie de meditaciones para transformar el cuerpo inferior, el segundo se mete directamente con este último y le tortura hasta su completa transformación. Un estudio somero de ambos sistemas nos mostrará sus diferencias.

El Râja Yoga

La rama del *Râja Yoga* se compone de ocho series, "conjuntos" *(astângâni* o *angas)* de prescripciones, de las cuales cinco deben purificar el cuerpo y tres lo mental:

1. *Las cinco interdicciones (yama)* son: no matar, no mentir, no robar, no tener relaciones sexuales, no aceptar regalos.

2. *Los cinco mandamientos (niyama)* son: la purificación, el contento, la mortificación, la recitación de textos sagrados, la resignación en el Señor *(Ishvarapranidhâna)*. Pero esto no es una moral, ya que el Yoga quiere elevar al *yogin* hacia una esfera fuera del mal y del bien, en una completa ataraxia moral y física; no debe hacer excesos ni en un sentido ni en otro.

3. *Las posturas del cuerpo (âsana)*. Estas posturas son las más populares por ser exteriores y, además, llamativas; los viajeros europeos que han visitado los lugares sagrados de la India han descrito la extrañeza de estos ejercicios que, en realidad, son solamente una parte de la disciplina del Yoga. No puedo hacer aquí la descripción de estas posturas que son numerosas y muy particulares. Los textos clásicos del Yoga hablan de 108 *âsanas*, cifra mística en el simbolismo hindú. Durante mis estudios en la India sobre esta materia, he notado

que, prácticamente, estas posturas pueden reducirse a una quincena; tiene cada una un nombre propio, a menudo de animal, y va acompañada de diversos ejercicios de respiración rítmica. La más común es la postura en "flor de loto", *padmâsana*, muy conocida porque es la de las representaciones de Buda. La *Shvetashvatara Up.*, texto del Yoga, da prescripciones numerosas sobre la vida física del *yogin*: debe vivir en un sitio tranquilo, sereno, hermoso; el texto del *Hathayogapradîpikâ* (I, 12 y 13) describe así su habitación: "La casa estará en un lugar solitario, en un país seguro y fértil, próximo al fuego, al agua y a las rocas; tendrá una pequeña puerta, pero no ventana ni agujero alguno; no será demasiado alta, ni demasiado baja; estará limpia; no será mezquina. Habrá un pozo, un hogar y un abrigo al exterior, y todo el conjunto estará cercado con un muro". Los textos indican el régimen alimenticio que debe seguir el *yogin*. La meditación es la parte principal de la vida del solitario; las distintas posturas las adopta el *yogin* ordinariamente sentado, porque "caminando o teniéndose de pie, el *manas* se distrae". Las variedades de *âsana* y su empleo metódico provienen de la teoría hindú de la relación profunda entre la circulación de los elementos corporales sutiles, "prânicos", y el modo de estar del cuerpo físico.

4. *El control de la respiración (prânâyâma).* Las posturas del cuerpo preparan las modificaciones del cuerpo sutil y las facilitan, pero el poner en marcha las fuerzas sutiles se hace por medio de la respiración. Muchos autores han confundido el *prâna* con la respiración material y física; en realidad, la respiración, para el Yoga, es el "soporte" de la acción sutil del *prâna*, fuerza cósmica y principio de toda vida en la naturaleza y en el hombre, el "soplo" directo de Brahman en la manifestación. Hay en el Yoga una anatomía muy complicada del cuerpo humano: así se habla de cinco corrientes secundarias de *prâna* en el cuerpo, correspondientes a funciones humanas determinadas. El soplo natural de la respiración corresponde al juego natural de estas fuerzas sutiles; si se modifica voluntariamente el ritmo, la profundidad, el modo de la respiración, también se modifican las corrientes sutiles del cuerpo. Según la *Vâshistha Samhitâ* la respiración se compone de tres momentos: *rechaka, pûraka* y *kumbhaka,* la expulsión la inspiración y la detención del aire, a los cuales se añade algunas veces el *shûnyaka,* el vacío, momento de suspensión que separa cada expiración de la inspiración siguiente. La duración de cada uno de estos momentos varía, dice el Yoga, según los movimientos del *prâna* en el cuerpo; esta duración se calcula en *mâtrâs*, tiempo de un pestañeo de ojo. El *yogin* se ejercita en contener, en disminuir esta

duración principalmente en el momento de la detención del aire (*kumbhaka*). Esta gimnasia va acompañada de pronunciación de fórmulas místicas, sobre todo de la famosa *gâyatrî* (o *sâvitrî*) extraída del Rigveda (III, 62, 10), que es una especie de invocación que resume la manifestación de Brahman en los tres mundos. El empleo de la sílaba OM, acompañando la respiración, es también muy frecuente.

5. *El apaciguamiento de los sentidos (pratyâhâra).* La respiración controlada y las posturas del cuerpo son las condiciones favorables para controlar las impresiones de los sentidos; el *yogin* debe apaciguar y concentrar sus sentidos para liberar el yo y calmar lo mental. El alma brilla como una lámpara que arde en un sitio abrigado del viento. "Si lo mental es arrastrado por los sentidos en una carrera errante, la *buddhi* (la razón) va a la deriva" —dice la *Bhagavad Gîtâ* (II, 67), uno de los textos místicos hindúes más populares y conocidos—.

6. *La fijación del pensamiento (dhâranâ).* Apaciguados los sentidos, queda lo mental, el *manas,* considerado como sentido, según hemos visto. Lo mental tiene una propensión a errar en todos los sitios, "como un mono en la selva"; es menester unificarle, tenerle, calmarle. El método para ello consta de dos partes: a) contemplar los movimientos del *manas* como un espectador exterior; de este modo, no se participa de su actividad interior y así se calma porque no tiene más alimentos para entretener su desasosiego; b) concentrarlo sobre una parte del cuerpo (que con frecuencia suele ser el "loto" del corazón o el entrecejo) o sobre un objeto de conocimiento (el alma, Dios, una cualidad particular, un aspecto de la manifestación). El *manas* es una materia sutil, un instrumento y nada más; por eso los textos indican que importa poco que se fije sobre un objeto material o espiritual; lo esencial es que logre el estado subsiguiente.

7. *La meditación (dhyâna).* El *manas,* con ejercicios repetidos e incesantes, se acostumbra a no modificarse con tanta frecuencia; así se crea una corriente de pensamiento unificado que es propiamente el *dhyâna,* el estado de meditación. El objeto contemplado (objeto material, intelectual, espiritual, divino, etc.) se fija en lo mental que se acostumbra a guardar la forma contemplada sin variaciones o modificaciones.

8. *La liberación o éxtasis (samâdhi).* En el *dhyâna* existe aún la distinción entre el objeto contemplado y el contemplador. En el estado siguiente, sujeto y objeto son uno; las funciones de lo mental desaparecen. Hay como una reintegración parcial y temporal de los diversos cuerpos sutiles humanos en el estado de la no-manifestación,

Los textos del Yoga hablan de cuatro etapas, conforme la reintegración vaya siendo más sutil, hasta llegar a un estado de beatitud (el *sânanda samâdhi*), donde el sentido del yo se conserva todavía y que desaparecerá cuando se alcance el *asamprajñâta Yoga*, estado final que no se puede describir porque, superado lo mental, ya no hay formas mentales con que poder hacerlo. La *Hatha-Yoga-Pradîpika* (IV, 56) nos lo describe así: "Vacío en el interior, vacío en el exterior, vacío como un vaso en el espacio; lleno en el interior, lleno en el exterior, lleno como un vaso en el mar".

El Hatha Yoga

Hacia el siglo XII aparece una escuela nueva: el *Hatha Yoga*. La primera mención de este nombre aparece en un libro de Gorakshanâtha que puede representar también una secta de *yogin* shaivistas del Nepal y del NO. de la India. Los textos clásicos de la escuela son la *Gheranda Samhitâ* y la *Shiva Samhitâ* [16]. La *Yogatattva Upanishad*, de fecha más reciente, distinguió el Râja Yoga como intelectualista, y el Hatha Yoga como más materialista.

La escuela del Hatha Yoga quiere lograr el mismo fin, pero prescinde de muchas de las meditaciones del Râja Yoga, y se atiene directamente a la transformación rápida y violenta del cuerpo para alcanzar el *samâdhi* final. Es ciertamente una degradación de las prácticas del Yoga; los procedimientos, *sâdhana*, del Hatha Yoga, aunque populares y muy espectaculares, son despreciados por las esferas intelectuales y místicas de la India. El Hatha Yoga (el Yoga del afán) se basa sobre las alteraciones de la circulación del *prâna* en los canales (*nâdî*) sutiles del cuerpo humano, alteraciones que deben transformar automáticamente los cuerpos sutiles y procurar posibilidades sobrenaturales. Los autores occidentales hablan ordinariamente de canales de aire o de sangre; pero caen en un grave error, pues se trata del cuerpo sutil humano y de su anatomía invisible que sólo perciben los "videntes". Los textos del Hatha Yoga hacen una descripción completa de estos cuerpos sutiles y de sus relaciones con el cuerpo físico; los libros de los *tantras* abundan en esas descripciones.

La columna vertebral tiene un papel muy importante en estos procedimientos porque contiene un *nâdî*, un canal sutil triple, esencial en la vida sutil del cuerpo humano: el interior se llama *sushumnâ* y, sobre ella, están la *pingalâ* y la *idâ*. La fuerza cósmica, la energía divina (la *kundalinî*), reside en la base de la *sushumnâ* como una serpiente enroscada; normalmente, en el ser humano, está amodorrada.

La circulación del *prâna* se hace en los dos canales adyacentes de abajo arriba y de arriba abajo según la respiración física, correspondiente a una "respiración" sutil. Obrando sobre esta respiración (el *hatha yogin,* a menudo, respira por un lado de la nariz, según un ritmo determinado), el *yogin* modifica la circulación del *prâna* y produce un choque en la energía amodorrada en la base final de la columna vertebral. La *kundalinî* se despierta y empieza a subir al canal medio, la *sushumnâ,* despertando también los diversos centros sutiles que estaban amodorrados a lo largo de la columna vertebral y que los textos llaman los *chakras* (o *padmas,* flor de loto, porque los "videntes" los describen así). La fuerza cósmica, la presencia de Brahman, vibra enteramente a lo largo del cuerpo humano y determina el *samâdhi* final.

El texto de la *Hatha-Yoga-Pradîpika* contiene la descripción minuciosa de los fenómenos que ocurren durante las transformaciones del cuerpo sutil humano: aparecen colores, así como sonidos desconocidos (*nâda*), sonidos de tambor, de campanas..., fenómenos de catalepsia, de muerte aparente. El campo de estos ascetas es muy grande en Asia; las caravanas de *yogin,* de peregrinación en peregrinación, a pie o en camello, mendigando, rodeados por sus discípulos son un espectáculo frecuente en la India; a menudo, se trata de saltimbanquis, de explotadores de la credulidad popular.

Pero sería injusto no mencionar la existencia de verdaderos eremitas, filósofos y religiosos que viven una vida muy severa y que practican estos procedimientos del Yoga con sus discípulos. No quieren ninguna publicidad y viven en sitios muy aislados; desdeñan la demostración de sus fuerzas místicas y condenan sus explotaciones. Pertenecen a la tradición pura del Yoga, "camino real" de la salvación (*moksha*). Los *gunas,* las modificaciones de la *prakriti* no les afectan ya; se puede decir que, en su esencia, el Yoga es la "desintegración del intelecto" (*manonmanî avasthâ*), la desaparición del juego de lo mental para librar el *purusha* que vuelve a conquistar su naturaleza primera; el aislamiento (*kaivalyam*) del *purusha* permite la liberación. El espíritu es luz (*dîptih*) y, por ende, conocimiento; el alma se identifica totalmente con un objetivo absoluto.

V. La Mimamsa

Seré mucho más breve en lo que se refiere a los otros tres sistemas filosóficos, que tienen menor importancia en la formación del pensa-

miento hindú. La *Mîmâmsâ* (o *Pûrva Mîmâmsâ*) significa el primer estudio, por oposición al segundo, *Uttarâ Mîmâmsâ,* que designa el Vedânta. Tomó también el nombre de *Pûrva* o *Karma Mîmâmsâ,* investigación de los ritos.

Tiene por objeto el análisis y juicio del *dharma,* del deber y de la ley brahmánicos. No trata de la salvación porque su fin propio es el estudio del acto ritual, aunque nació en la casta depositaria de los Vedas. Este sistema tiene cierta relación con el del Vedânta, pues trata de la doctrina ritualística del sacrificio, y éste, el Vedânta, se preocupa de la salvación por el conocimiento. En el sentido propio de la palabra, la Mîmâmsâ apenas tiene relación con la filosofía; se incorporó a los otros sistemas porque fué elaborada con el Vedânta. Ambos comentan la doctrina védica, pero la Mîmâmsâ es una verdadera casuística de la moral religiosa de los Vedas [17].

El texto más antiguo e importante es la *Mîmâmsâdarshana* del legendario Jaimini. H. Jacobi fecha la composición de este libro entre el 200 y 450 de nuestra era; pero el fondo de los *sûtras* de la Mîmâmsâ es más antiguo y concuerda, por el vocabulario y la argumentación, con la obra del gramático Kâtyâyana del siglo IV antes de Jesucristo. El mejor comentario es el de Shabara, anotado por Prabhâkara (siglo VII) y su sucesor Kumârila (hacia el siglo VIII de nuestra era); en estos dos últimos se nota la influencia del Vaisheshika y del Vedânta.

El fin del sistema es dar reglas para una interpretación correcta de los textos védicos del ritual brahmánico; ofrece soluciones para todos los casos de conciencia referentes a los detalles del sacrificio y a su cumplimiento exacto. Viene a ser un compendio de la teología especial de los brahmanes.

La razón fundamental de la autoridad suprema de estos libros sagrados estriba en su origen divino; el Veda es eterno e increado, y la tradición es revelada directamente por la palabra del Ser supremo, del Brahman. El Veda no enseña, sino que prescribe. Sólo en él hay que buscar la prueba (*pramâna*) de la verdad y no en los raciocinios del entendimiento humano. Es curiosa su teoría de la eternidad de los sonidos, es decir, de la palabra, muy semejante a las especulaciones alejandrinas sobre el logos. La palabra ritual creadora, o "Brahman", constituye la naturaleza entera; la única verdad absoluta son las sílabas védicas; etimológicamente, el objeto, *artha,* es la significación de una palabra. Hay en la Mîmâmsâ una doctrina de imanencia integral: del pensamiento en el ser, del ser en el acto.

La interpretación de las normas de conducta prescrita por la tradición védica es siempre ortodoxa. Los ritos, prácticas y costumbres que impone, tienen que conservar la pureza de la fe védica; la tradición trata del deber u obligaciones que resultan de la verdad eterna, es decir, el sentido (*artha*), las invocaciones (*mantras*), los preceptos de la ley (*brâhmanas*) y el conocimiento de la tradición (*smriti*), y de su uso correcto (*âtchâra*).

El concepto del *apûrva* es un elemento nuevo de la Mîmâmsâ, que puede tener consecuencias favorables o desfavorables para el agente; este elemento es también *adrishta*, irreductible, fuerza casi material del *karman*, que tiene el sentido del destino. No hay ningún concepto de ascetismo en la Mîmâmsâ; la ley se basta por sí misma. La salvación se alcanza con la obra piadosa que conduce al cielo. El conocimiento tiene valor por sí mismo (*svatahprâmânya*) del mismo modo que el Ser se basta por sí mismo. El conocimiento cierto resulta de cuatro contactos: de los sentidos con el objeto y sus cualidades; de los sentidos con el *manas*; y del *manas* con el alma. La percepción (*pratyaksha*) aprehende las sustancias (*dravya*), las cualidades (*guna*) y los géneros (*jâti*). Hay tres sustancias eternas: los átomos, el tiempo y el espacio; el *manas*, lo mental, instrumento por el cual el alma experimenta los estados psicológicos, es un átomo. Más tarde, después del siglo v, aparece en la Mimâmsâ una física y una epistemología.

Kumârila, el doctor de la Mîmâmsâ del siglo VIII, enseñó que el alma era pura conciencia; estimó que la inexistencia (*abhâva*) es un *pramâna*, afirmando que el no-ser debe tener también su realidad (*vastutâ*). Con Prabhâkara, se introdujo en la Mîmâmsâ la idea de la salvación; anteriormente, esta escuela concebía como fin religioso la obtención de los resultados de las buenas obras; los dos doctores, siguiendo el ejemplo de las otras escuelas, enseñaron que *dharma* y *adharma* deben desaparecer para alcanzar la salvación final. La parte más original y más aceptada de la doctrina fué su teoría del sonido (*shabda*), que hemos visto más arriba.

Cada objeto de investigación es explicado jerárquicamente, según un orden lógico. Este orden es como sigue: a) la proposición (*vishaya*); b) la duda de su exactitud (*samshaya*); c) el método falso de tratar la cuestión (*pûrvapaksha*); d) la refutación de ese método falso por un argumento verdadero (*uttarapaksha*); y e) el resultado de la investigación (*samgati*). Las cuestiones filosóficas ocupan, en la Mîmâmsâ, un lugar secundario y surgen con motivo de la interpretación de alguna norma de conducta. Este tipo de argumentación se opone al razona-

miento budista negativo del siglo II, y concuerda con la conocida dialéctica brahmánica de la gramática (*vyâkarana*) de Pânini (siglo IV antes de J. C.) y de Patañjali (siglo II después de J. C.).

VI. El Nyaya

Esta escuela filosófica ortodoxa está dedicada especialmente al procedimiento discursivo de la razón. El que sabe argumentar, "evita caer en falsedad, así como los vicios, la acción, el nacimiento, el dolor". El arte de razonar libera el espíritu de la transmigración. (La palabra *Nyâya* significa lógica, disciplina que se halla perfectamente tratada en esta escuela).

El fundador del sistema es el legendario Akshapâda Gotama (Gotama quiere decir "que mira a sus pies"), del siglo III, y la doctrina se encuentra en los *Nyâya Sûtras*. Esta lógica, muy conocida en la India, es la base de todas las investigaciones filosóficas [18]; su terminología se encuentra en las cinco escuelas. Como la filosofía Vaisheshika, de la que el Nyâya puede considerarse como un desenvolvimiento, sostiene la doctrina de los átomos, de la eternidad de las almas y de los modos del conocer: *buddhi*, el pensamiento, y *manas*, lo mental y el sentido común, permiten al *âtman* hacer pasar su inteligencia de la potencia al acto; pero, obrando así, el alma se esclaviza. Para que se siga la percepción, el *manas* debe transmitir a la *buddhi* los uatos de los sentidos, y la *buddhi*, informar al *âtman*. Esta concepción es muy paralela a la función del *manas* en el Vaisheshika y de la *buddhi* en el Sânkhya. Pero el *âtman*, en el Nyâya, está esparcido por todo el cuerpo, si bien sólo puede conocer el exterior por sus órganos y con la cooperación del *manas*. Con el Sânkhya, el Nyâya enseña que el alma no-empírica, para pasar al acto, necesita del espíritu empírico; y que en la distinción de estos dos factores radica la salvación. En el razonamiento nos encontramos con dos esfuerzos de sentido contrario que buscan el poder comprender: uno que encadena al espíritu, poniéndolo al serivcio de la manifestación; otro que lo libera porque le desata. Saber razonar implica, pues, una doctrina de salvación.

El verdadero conocimiento se alcanza por cuatro fuentes *(pramâna):* la percepción (*pratyaksha*), la inferencia (*anumâna*), la analogía (*upamâna*) y el testimonio (*shabda*) —el principal es la autoridad de la revelación, noción que concuerda con la palabra (*âptavachana*) del Sânkhya—. La inferencia es de tres clases: a) *pûrvavat*, inferencia de la causa por el efecto; por ejemplo, cuando se ve humo se puede

inferir que hay fuego; b) *shesavat,* inferencia del efecto por la causa; por ejemplo, cuando un grano de arroz está cocido se puede inferir que todos los otros granos del cazo también lo están; c) *sâmânyato drishtam,* inferencia por algún hecho común a un objeto de nuestra experiencia y a otro que la traspasa; por ejemplo, cuando se ha reconocido en el hombre que un cambio de sitio supone un principio de movimiento, se infiere del sol un principio semejante porque se traslada hacia el oeste.

Los sûtras del Nyâya precisan su aspecto dialéctico con la enumeración, no de principios naturales, sino de fases de razonamiento; son diez y seis: *pramâna,* el medio de prueba; *prameya,* el objeto de prueba; *samshaya,* la duda; *prayojana,* la intención; *drishtânta,* el ejemplo; *siddhanta,* la tesis; *avayava,* las premisas; *tarka,* la refutación por lo absurdo; *nirnaya,* la determinación; *vâda,* la discusión; *jalpa,* la disputa; *vitandâ,* el embrollo; *hetvâbhâsa,* el sofisma; *chala,* el juego de palabras; *jâti,* la objeción fútil; y *nigrahasthâna,* el punto débil. Como en la Mîmâmsâ, el bien supremo depende de la sumisión a normas con el fin de obtener la salvación del espíritu (*apavarga*). Así, desaparecen el falso conocimiento (*mithyâjñâna*), los vicios (*dosa*), la tentación de actuar (*pravritti*), el nacimiento (*janma*) y el dolor. Masson-Oursel nota la semejanza de este argumento con las doce condiciones de salvación del Budismo.

Es muy curioso observar que la distinción, frecuente en la lógica europea desde el tiempo de Aristóteles [13], entre inducción y deducción, es desconocida en la India. El silogismo del Nyâya ofrece algunas semejanzas con el de Aristóteles, aunque consta de cinco miembros:

1. La proposición o aserción (*pratijñâ*): hay fuego sobre la montaña.
2. La razón (*hetu*): porque se ve humo sobre la montaña.
3. El ejemplo (*udâharanam*): todo lo que contiene humo, contiene fuego; por ejemplo, el hogar.
4. Insistencia en la razón, aplicación al caso particular (*upanaya*): es así que la montaña humea.
5. Conclusión (*nigamanam*): por consiguiente, hay fuego sobre la montaña.

Si comparamos este silogismo con el triple de Aristóteles, se ve que las proposiciones 4 y 5 son, de hecho, sencillas repeticiones de las proposiciones 2 y 1. Se diferencia sobre todo del silogismo griego porque es más un conjunto de observaciones de casos que una deducción de ideas. La base de la teoría del silogismo del Nyâya está en la "asociación invariable", *vyâpti.* Nosotros, empezamos por afirmar

una proposición universalmente válida (todo humo supone el fuego), la escuela Nyâya afirma la asociación invariable del humo con el fuego; el signo observado (*linga*), aquí el humo, es "invariablemente asociado" (*vyâpya*); lo que se debe inferir (*lingin*) del signo, aquí el fuego, es el "invariable socio" (*vyâpaka*). Aunque el concepto es correcto, nos parece extraño, porque si bien es verdad que el humo está siempre asociado al fuego, no sucede al revés, porque hay fuego sin humo.

La lógica formal de los *Naiyâyikas* (los del Nyâya) heredó de la especulación de las Upanishads sobre el *âtman* ciertos principios que el Mahâbhârata llamó *ânvîkshikî* —influenciado, sin duda, por la dialéctica budista de la causalidad (*hetushâstra*) y por el método de razonamiento (*tarka*) del Yoga [20]—. Por eso el término del Nyâya tomó el sentido de una "lógica", de una teoría del razonamiento.

Esta escuela, como la del Vaishesika, no se preocupa del problema de Dios; afirman la naturaleza eterna e increada del alma y de la materia; y el destino humano sigue los conceptos hindúes del *karman*. La tradición ortodoxa explica que el punto de vista de estos dos sistemas de lógica y de física, no tiene nada que ver con los puntos de vista metafísicos del Vedânta, por ejemplo. La doctrina que tiende a unificar y armonizar las seis escuelas filosóficas de la India se encuentra en el *Kusumâñjali* de Udayanâchârya (siglo XIV) que discute los dos sistemas.

VII. El Vaisheshika

Ya hemos visto que los sistemas de filosofía ortodoxos pueden clasificarse en parejas; hay una estrecha relación entre el Yoga y el Sânkhya, entre la Mîmâmsâ y el Vedânta; también el Vaisheshika [21] y el Nyâya tienen muchas semejanzas de doctrina. Enseñan el origen atomista del cosmos (*anu, paramânu, kana*) e introducen, de este modo, elementos nuevos en el sistema brahmánico. Se puede definir el *Vaishesika* como un sistema de física o filosofía natural que lleva una especie de teoría del conocimiento.

El autor legendario de este sistema es Ulûka el Buho, llamado Kanâda o Kanabhuj, " el comedor de granos", alusión a su doctrina de los átomos. La base del sistema se encuentra en los *sûtras* de la escuela (entre 200 y 400 después de J. C.); hay algunos comentarios que se extienden del siglo VI al siglo XVIII. Stcherbatsky opina que los *sûtras* son del siglo IV o V de nuestra era.

Se propone Kanâda enseñar el verdadero discernimiento de todas las cosas que existen; por eso, ha hecho una teoría de las categorías, del sentido de las palabras (*padârtha*), en la cual trata de numerosos problemas, especialmente de cosmología y de psicología; estas categorías son los sentidos más generales de las palabras y de las cosas y se reducen a seis: sustancia (*dravya*), cualidad (*guna*), acción (*karman*), comunidad o asociación (*sâmânya*), singularidad o diferencia (*vishesa*), e inherencia (*samavâya*). Las tres primeras categorías se refieren a objetos (*artha*); las dos siguientes existen en las cosas pero son relaciones aprehendidas por el intelecto (*buddhyapeksha*), relaciones mentales o de cognoscibilidad, pero con fundamento en las cosas; la última es una relación totalmente real, no accidental, sino íntima y necesaria.

Hay nueve sustancias: tierra, agua, fuego (*tejas*), viento, éter (*âkâsha*), tiempo (*kâla*), espacio (*dish*), *âtman* y *manas*. Hay 17 cualidades: color (*rupa*), gusto, olor, tacto, número (*samkhyâ*), extensión (*parimânam*), individualidad (*prithaktvam*), conjunción (*samyoga*), disyunción, prioridad, posterioridad, conocimiento (*buddhayah*), placer, dolor, deseo, aversión y afán. Hay cinco acciones: ascenso, descenso, contracción, expansión y movimiento. El tiempo y el espacio son, en este sistema, dos cualidades de la materia eterna considerada como unidad. La categoría de asociación (*sâmânya*) no corresponde a nociones universales, como el género (*jati*), fundadas en la identidad, tal como lo entiende nuestra lógica, sino que viene a ser sencillamente una equivalencia entre dos cosas, una analogía entre sustancias o cualidades.

El Vaisheshika es una filosofía que busca en todo lo singular, las propiedades físicas, la especificación (*vishesa*); es lo propio, no lo individual o lo particular. La salvación, según este sistema, es el reconocimiento de lo singular, de una cualidad específica, el *âtman*. Los últimos maestros de la escuela añaden una séptima categoría, la *no-existencia,* que la refinada especulación hindú ha subdividido en cuatro partes: la "futura no-existencia", la "anterior no-existencia", la "recíproca no-existencia" (que expresa la simple carencia de relación entre dos cosas que no son idénticas), y la "absoluta no-existencia" (que señala la imposibilidad de una cosa).

Para entender la teoría del universo del Vaisheshika, hay que tener presente que su base es el concepto del átomo; los cuerpos son simples o compuestos; en ellos hay átomos simples, eternos y no-creados, *anus,* y sus elementos, más sencillos aún, son los *paramânus.* Esta teoría, según ha probado W. Handt, es de origen budista [23]. Estos átomos carecen de magnitud y se aproximan más a los de las teorías

modernas que a los de Demócrito. Las escuelas modernas hindúes enseñan que dos átomos primarios forman una molécula binaria, *dvyanuka*; tres, una molécula ternaria, *tryanuka*, etc. Mientras que los átomos son indestructibles y eternos, los compuestos son variables; la realidad es, pues, multiplicidad, y la verdadera unidad es ilusoria. La agregación atómica tiene lugar en un medio, el éter (*âkâsha*). Estos átomos no son homogéneos, sino cualitativamente distintos y su naturaleza es la causa de la extensión y de la visibilidad de las combinaciones atómicas. Los átomos de la tierra se califican por el olor; los del agua, por el gusto; los del fuego, por el color; los del aire, por la tangibilidad. El *âkâsha*, esa fuerza que coloca las formas en el espacio, no es, como en el Jainismo, un agregado (*kâya*), porque el espacio, las direcciones espaciales (*dish*) son un principio autónomo (*dravya*); el éter ejerce una acción dinámica y llegará a ser, con el tiempo, un quinto elemento del sistema, el sustrato del sonido. Se opone así al concepto mimánsico de la eternidad del sonido. El tiempo, *kâla*, como el espacio, es un factor dinámico, continuo, que introduce relaciones entre los átomos.

El movimiento se explica, pues, por dos principios o fuerzas: una, que es la que produce la evolución con el tiempo (*kâla*), y otra, los cambios en el espacio (*dish*); estos dos factores dinámicos son la causa de la formación y de la destrucción de todos los seres —nueva manifestación del concepto típicamente hindú de la eternidad del universo y del ciclo cerrado de las existencias—. Durante el período de disolución, las tres grandes categorías eternas del éter, del espacio y del tiempo no sufren alteración; pero no hay combinaciones de los cuatro elementos ni uniones entre las almas y los átomos. Las almas retienen el resultado de sus buenas y malas acciones (*dharma, adharma*), cuyo conjunto forma una fuerza invisible, *adrista*, que reside en las almas y hace y deshace los agregados; esta fuerza es llamada *apûrva* por la Mîmâmsâ. No tiene una eficacia intencional y, sin embargo, no es un destino fatal y ciego porque el sistema Vaisheshika enseña la libertad del alma en sus actos (*kriyâvâda*). Al fin del período de disolución, las almas se unen de nuevo con los átomos que, impulsados por este movimiento, empiezan una nueva manifestación. Esta manifestación principia en los átomos del aire que, por su propia manifestación, crea el aire inferior; después, se forma el agua, la tierra, el fuego, cada uno evolucionando en dependencia del anterior, en una formación cada vez más compleja. La verdadera libertad consiste en librarse del cuerpo.

Hay, en efecto, una experiencia interna que atestigua la existencia del yo, del *âtman*, como ser individual, al cual está agregado un yo fenomenal, un *manas* cuya función es percibir y obrar por medio de los órganos corporales y que está constituído por la totalidad de los estados de conciencia. El *âtman* se sirve del *manas*, eterno como él, para ponerse en relación con el cosmos; por eso, el *manas* limita las facultades del *âtman*, que se siente así como un ser individual, en el tiempo y en el espacio, incapaz de percibir dos cosas a la vez. Cuando el ser humano ha acertado a distinguir el alma del cuerpo, las falsas nociones desaparecen en un repliegue sobre sí mismo (*yukta*), y con ellas la actividad mental; con esto se produce la abolición completa del dolor que es la dicha final; este razonamiento es muy semejante al del Budismo, como veremos más adelante.

La doctrina de los conceptos que permiten esta liberación consiste en los modos correctos del conocimiento (*pramâna*) y en sus fuentes; es la definición de los tipos perfectos que establecen la norma para un caso dado, el κανών. Esta palabra se encuentra en los tratados de estética significando la corrección en las proporciones de la anatomía y de la perspectiva tradicionales. Es el modo adecuado, congruo de cada especie de conocimiento, y se refiere más a un ideal que a la realidad. En la filosofía hindú, como nota Masson-Oursel, las teorías determinan más conocimientos-tipos que una psicología o una crítica del espíritu. Dos conocimientos son considerados como válidos: la percepción (*pratyaksa*) y la inferencia (*anumâna*); la primera es una actividad de los sentidos y puede ser sensación pura, aprehensión directa; proporciona a la mente la noción de las sustancias con sus atributos y sus acciones en el momento en el cual se ejecutan. El Vaisheshika opone la percepción sin intervención de juicio (*nirvikalpaka-pratyaksha*) a la percepción con intervención de juicio (*savikalpaka-pratyaksha*), correspondiente a nuestros conceptos de sensación y de percepción; la segunda percepción implica el pensamiento (*buddhi-apeksha*). El segundo conocimiento válido es la inferencia, la aprehensión inmediata: como por la transparencia a través de un dato percibido, la inferencia puede ir de la causa al efecto o de lo contiguo a lo contiguo, de un extremo a otro, de la parte al todo y viceversa. El nombre primitivo de la inferencia en los *Vaisheshika-Sûtras* fué *laingikam* (IX, 2, 1) y no *anumâna*, porque indicaba la deducción del signo (*linga*) por la cosa significada. El interés de la teoría estriba en la clasificación de diversos tipos de relaciones: tales como los de causalidad, conjunción, oposición, coincidencia intrínseca, etc. Más tarde, bajo la influencia del idealismo budista de Dignâna (450-500), el gran doctor de la escuela

Prashastapâda interpretó el problema de la inferencia desde un punto de vista más lógico, distinguiendo la inferencia para uno mismo, en la cual se explican las premisas, y la inferencia para los demás que tiene por objeto convencer con una especie de silogismo; reconoció la validez de la aprehensión de los videntes (*ârsha-siddha-darshana*), incorporando la experiencia mística al empirismo.

Esta física y esta teoría del conocimiento fueron incorporadas al Nyâya, como hemos dicho más arriba. Ambos sistemas se consideraron como complementarios y se fusionaron prácticamente en el siglo X, desde la *Saptapadârthî* de Shivâditya.

El tratado de Matichandra, la *Dashapadârthî* (600 después de Jesucristo), muestra una profunda transformación del sistema; los seis *padârthas* llegaron a ser diez por adición de la potencia (*shakti*), de la no-potencia (*ashakti*), de la comunidad y de la no-existencia (*abhâva*). La noción de *shakti*, común al Budismo y al Yoga nació de la oposición de dos teorías de la causalidad: la del Sânkhya y el Vedânta que suponen que el efecto preexiste (*sut-kârya*) en la causa (*prakriti* para el Sânkhya y *Brahman* para el Vedânta), y la del Nyâya y el Vaisheshika, con los Budistas, que rechazan esta noción, contraria a su realismo; se admitirá que un fenómeno es producido solamente cuando está terminado; la sustancia tiene todas sus cualidades sólo cuando "se ha entrelazado el último hilo".

CAPÍTULO IV

LA EVOLUCION DEL HINDUISMO

I. GÉNESIS HISTÓRICA

Vamos a ver cómo, al mismo tiempo que se elaboraba la filosofía hindú, otras corrientes recorrían el pensamiento de la India: Budismo y Jainismo, escuelas heterodoxas de la filosofía brahmánica, jugaban un papel muy importante en la formación y en el desenvolvimiento de los sistemas filosóficos. Una leyenda errónea afirma que hubo un Budismo "extranjero" en la India que desapareció de este país porque no era "hindú": semejante afirmación carece de fundamento. El pensamiento búdico fué una levadura muy importante en el proceso de fijación de los conceptos brahmánicos; Shankara y las otras escuelas, en su lucha contra los doctores budistas, debieron fijar y terminar sus nociones y sus pensamientos; por eso la influencia indirecta, pero profunda, del Budismo sobre el Brahmanismo es hoy un hecho reconocido, como hemos indicado.

Siguiendo la evolución del pensamiento brahmánico, debemos estudiar lo que se llama en Occidente el Hinduísmo, dejando, para otra parte de este trabajo, el estudio especial del Budismo y del Jainismo. La palabra "hinduísmo" no es hindú y no se utiliza nunca este término en los libros sánscritos; esta palabra es extranjera; aparece en la inscripción del monumento de Darío Hidaspes cerca de Persépolis (486 antes de J. C.) y en Heródoto (II, 98). La Biblia (*Ester*, I, 1 y VIII, 9) habla del *Hoddû*; la palabra "hindú" se sitúa en la época de la invasión de la Península por las tribus arias del norte y del noroeste; dieron el término de *Sindhu* al gran río del oeste, el *Indo* moderno. En los Vedas, la palabra *sindhu* indicaba un río cualquiera

y, en la historia, se dió este nombre a los guardianes del río *Indo*; los antiguos territorios arios en el Penjâb se llamaban los siete ríos (*sapta sindhavah*). Todos los "no-hindúes" son, en la India, "extranjeros" (*mlechchha*). Son hindúes los que creen en la fe y en las creencias brahmánicas y que pertenecen, por los ritos, a la comunidad hindú. En la India, la única palabra que tiene el sentido religioso-filosófico de "Hinduísmo" es la de *dharma*, y significa mucho más que el restringido sentido occidental; tiene el sentido de orden, costumbre, virtud, mérito, moral, acciones buenas, derecho, ley, justicia [1]. *Dharma* es eterno y se diferencia del *mârga*, el camino; este "camino" y la "doctrina" juntos forman el *sampradâya*, el cuerpo especial de doctrinas tradicionales transmitidas ininterrumpidamente por los maestros: tal es lo que en Occidente conocemos con el nombre de Hinduísmo.

Cada día es más aceptada la teoría de que el Hinduísmo indoario sufrió influjo extranjero; algunos indólogos piensan que la cultura babilónica penetró en la India: parecen estar demostradas las comunicaciones entre el Éufrates y los valles del Indo por las tierras del Beluchistán. Existen relaciones culturales entre la civilización babilónica y la de la India, según Smith, Sayce y Jastrow: creencias mágicas comunes, ritos funerarios, sistemas astronómicos, etc.; pero Max Müller, Haug, Kennedy y F. K. Ginzel rechazan esta influencia. De todos modos, esta cuestión es muy discutida, aunque los descubrimientos de Mohenjo-Daro plantean el problema de una relación cultural antiquísima entre la India y Babilonia. Mucho más confirmada es la influencia de Persia sobre la India; la afinidad del Avesta y del Rigveda en el culto y mitología es muy notable, y la similitud sería mucho más grande si tuviéramos los antiguos textos del Avesta antes de que Zarathustra hubiese cambiado tantos conceptos mitológicos: las castas, según Risley, aparecen en la literatura sacerdotal de Persia; el *Agnistoma* hindú se relaciona con el ceremonial iranio, según Haug. La adoración del sol y del fuego puede provenir del Irán, aunque sea discutido; la relación entre el arte de Persia y el arte hindú en los tiempos del emperador Ashoka es cierta [2]. Según Smith en su *Early History* (pág. 110), las campañas griegas de Alejandro influyeron muy poco en la cultura hindú. Aunque los pormenores de las influencias extranjeras sobre la India sean discutidos, podemos concluir que fueron de escasa importancia.

El desenvolvimiento y la evolución del Hinduísmo [3] están ligados a la historia de la invasión de la India por los arios y su religión, el Brahmanismo; conquistando poco a poco la península hindú (el Deccan, según R. G. Bhandarkar, fué conquistado espiritualmente

hacia el siglo III antes de J. C.) con misioneros brahmánicos, los Brahmanes visitaron todos los pueblos indígenas de la India; establecieron el régimen de las castas, poniéndose al frente espiritual de la vida religiosa y filosófica hindú. Luchando desesperadamente contra el Budismo y el Jainismo, según veremos más adelante, eliminaron prácticamente toda influencia contraria a su poder. Fué, en estos tiempos, cuando se operó un cambio rotundo en el campo cerrado de las creencias brahmánicas. Se pueden establecer dos corrientes en esta transformación del Brahmanismo: primero, la creación de personajes deificados por medio de la literatura del *Mahâbhârata* y del *Râmâyana*, conjunto de leyendas épicas que parecen haberse formado entre los siglos V y I antes de J. C. y que popularizaron héroes, sitios, dioses y genios que jugaron después un papel importantísimo en el Hinduísmo. Las figuras de Shiva, de Vishnu, de Râma, de Krishna, los alrededores de Benarés y las cumbres del Himalaya llegaron a ser populares y penetraron en la conciencia religiosa hindú de un modo indeleble. La segunda corriente consistió en la absorción y adopción de todas las divinidades locales, de todos los dioses particulares indígenas en un politeísmo ordenado según una jerarquía adaptada a los grandes dioses brahmánicos: demonios vencidos al servicio de Shiva, genios de la selva que escuchan las enseñanzas de los grandes *rishis* védicos, pequeñas diosas locales que encarnan las grandes madres del Hinduísmo, Kâli o Durgâ, todas estas *dêvi* llegaron a ser "shakti", fuerzas diversas de la energía diniva del Brahman. Como se ve, es una síntesis extraordinaria que, sin rechazar nada, asimila todas las creencias y las funde en ese conjunto complejo que nosotros llamamos Hinduísmo.

Entre estas divinidades primitivas y locales, algunas llegaron a ser muy importantes: Krishna, Râma, Shiva fueron dioses aborígenes que entraron en la sistematización brahmánica. Krishna, cuyas leyendas llenan los modernos libros populares hindúes, es un dios "negro", que vive con los pastores y los guardianes de bueyes *(gopâla)*, siempre pronto al robo y al libertinaje con las lecheras, a las que seduce con su famosa flauta. ¡Nada tiene que ver con el Brahman de las Upanishads y menos todavía con Jesús, como escribieron algunos autores del siglo pasado! [1]. Este dios, del que algunas sectas tienen hoy un concepto místico muy elevado, se emparenta históricamente con los dioses rústicos, groseros y sanguinarios de los drávidas, como se puede ver en los episodios del *Mahâbhârata* y del *Harivamsha* (v. 3808 y ss.), en los cuales Krishna afirma que sus "divinidades

son las vacas, las montañas, las selvas", y utiliza esta profesión de fe para no adorar al dios védico Indra. Râma, hermano de Krishna, tiene también aspecto de aventurero brutal y soberbio. Más tarde, las figuras de estos dioses primitivos y locales se idealizaron y el Krishna salvaje y licencioso se irá transformando poco a poco a través de las leyendas épicas.

El dios *Indra,* cuya importancia hemos visto en los tiempos védicos, perdió su primacía y llegó a ser, en la evolución del Hinduísmo, señor del paraíso destinado a los guerreros muertos en las batallas; se le encuentra en la mitología budista bajo el nombre de *Sakka* (forma pâli del védico *Shakra,* "el Potente"). Tiene por símbolo el trueno (*vajra*), que es su arma favorita. Todavía se celebra su fiesta anual, *Indrajâtra,* con procesiones, danzas de máscaras y luces. En la India creen que su paraíso (*svarga*) se encuentra sobre la famosa montaña *Meru.* W. Ward nota, en su estudio sobre la India, que, en Bengala, su imagen se lleva al río para atraer la lluvia.

El dios *Agni,* ligado con el sacrificio como lo hemos visto ya, se encuentra en ciertos ritos del fuego sagrado, conservado todavía en ciertos templos como en el Nepal, según D. Wright y Monier-Williams. Bajo la forma de *Homa,* tiene un importante papel en el ritual doméstico.

El dios del sol, *Sûrya,* conocido bajo los nombres de *Aditya* y de *Savitri,* es invocado todavía por los hindúes, pero más bien como una divinidad inferior; se ha trasladado su importancia al dios *Vishnu.* Del mismo modo, el dios *Varuna,* el antiguo dios del cielo, tan importante en los tiempos védicos, ha desaparecido casi totalmente del Hinduísmo moderno; se encuentra en algunos ritos de matrimonio en el Dekkan y en la orilla del mar del oeste; los marineros le invocan como dios protector. Los otros dioses védicos, *Mitra, Ushas, Ashvins, Pûshan* que hemos estudiado anteriormente, se asimilaron con los grandes dioses sectarios modernos. *Shiva* y *Vishnu* son hoy los dioses más grandes del Hinduísmo; estudiaremos su desarrollo más adelante. En el cuadro de las páginas 114-15 se pueden ver los principales dioses del Hinduísmo moderno, con sus propiedades y atributos (está tomado de H. VON GLASENAPP, *Brahma und Buddha,* 1936).

Los Purânas

Hemos visto que los *Brâhmanas* fueron creación específica de los brahmanes; las leyendas épicas y las Upanishads proporcionaron los textos esenciales; y los *purânas* (relatos de otros tiempos) introdu-

NOMBRE	FUNCION	CABEZAS	COLOR Y ATAVÍO	BRAZOS Y ATRIBUTOS	SENTADO EN	ESPOSO, A
Brahmâ	Creador del Mundo	4: con 4 tiaras	Cuerpo rojo, vestido blanco	4: con un rosario, un jarro con agua del Ganges, un bastón, una cuchara de sacrificio (o un manuscrito de los Vedas)	un ganso, o una flor de loto	1. Sarasvatî 2. Sâvitrî
Vishnu	Conservador del Mundo	1: con diadema	Cuerpo azul, vestido amarillo, collar de flores y sobre el pecho la piedra preciosa Kaustubha; debajo un rizo de cabello llamado Srîvatsa	4: con un disco, un loto, una concha y una clava	un loto, o un águila Garuda o la serpiente cósmica	Lakshmî
Shiva	Destructor del Mundo	1 ó 5: con trenzas en desorden; sobre ellas una media luna	Cuerpo blanco; el cuello azul, desnudo hasta el delantal de piel de tigre o de elefante; una cadena de cráneos humanos o de serpientes	4: con un tridente, un arco, un tambor, una cuerda (o un cuerno)	el toro Nandî	Durgâ
Ganesha	Destructor de los obstáculos	1: cabeza de elefante con una defensa	Cuerpo rojo, grueso	4: con un loto (o una cuerda), una defensa, un pastel de ofrenda, un hacha (o un aguijón)	una rata	1. Siddhî 2. Riddhî
Skanda	Dios de la guerra	1 ó 6	—	4 (o más): con un gallo, una campana, una lanza, una bandera	un pavo real	Kaumârî
Indra	Dios de la tormenta	1	Cuerpo blanco, vestido rojo	El rayo	un elefante	Shakti

Agni	Dios del fuego	1: con larga barba	Cuerpo y vestido rojo	4: con la llama, el tridente, el rosario y el jarro de agua	un macho cabrío	Svâhâ
Varuna	Dios del agua	1	Cuerpo azul, fuerte	2: con un lazo y una sombrilla	un cocodrilo (o un antílope o un ganso)	—
Vâyu	Dios del viento	1	Cuerpo blanco, vestido abigarrado	2: con una flecha y una bandera	un antílope	—
Sûrya	Dios del sol	1	Cuerpo blanco, vestido rojo	2: con lotos	un loto o en un carro con siete caballos	1. Châyâ 2. Prabhâ
Soma (Chandra)	Dios de la luna	1	—	2: con un loto y una clava	un carro con diez caballos	27 diosas de las casas lunares
Kubera	Dios de la riqueza	1: con diadema	Vestido blanco; gran vientre deforme, vestido precioso	Una clava y una bolsa	un macho cabrío o un hombre	Vriddhî
Yama	Dios de la muerte	1	Cuerpo verde, vestido rojo	Un bastón o una clava, y una red	un búfalo	Yamî
Kâma	Dios del amor	1	—	2: con el arco y las flechas de flores	un papagayo	1. Rati 2. Prîti
Sarasvatî	Diosa de la elocuencia	1	—	4: con un libro, un rosario, un laúd, un jarro de agua	un cisne	Brahmâ
Lakshmî	Diosa de la belleza y de la felicidad	1	—	4: con lotos (o un loto, un disco, una concha, y una clava)	un loto	Vishnu
Durgâ	—	1	—	10: con las armas de los dioses (el tridente, de Shiva, el disco de Vishnu, etc.)	un león	Shiva

jeron la cosmología, la psicología y la filosofía del Hinduísmo, hijo del Brahmanismo védico [5]. Los *purânas* —hay diez y ocho purânas principales— se fechan del siglo III al VII después de J. C. y son contemporáneos de la decadencia del Budismo en la India. Son una mezcla de leyendas, de genealogías, de cosmologías populares, de rituales locales, de filosofía y de yoga. Hay familias hindúes que todavía leen diariamente un pasaje de los purânas. El famoso *Bhâgavata-purâna*, de inspiración vaishnavista, el *Vishnu-purâna* (fechado en el siglo VI) son muy conocidos; se puede decir que los purânas son las enciclopedias de todo el saber hindú tradicional.

¿Cuáles son las grandes líneas de la evolución de estos textos? Hemos visto antes la transformación de los grandes dioses védicos; los purânas nos dan una etapa importante de esta evolución. En ellos Krishna se transformó en un príncipe guerrero, idealizando así la casta de los *Kshatriyas* arios; luego llegó a ser el hijo de Vasûdeva, el "Brillante", divinidad celeste adorada en el noroeste de la India en el siglo II antes de J. C. según la inscripción de Bresnagar. El boyero salvaje se volvió príncipe, dios de los dioses, rey de la tierra; la incorporación al brahmanismo se percibe en los esfuerzos de los Brahmanes para integrar este dios indígena de tanto poder; el Vasûdeva fué considerado como un aspecto del Brahman, llamado *Nârâyana*, receptáculo de los dioses y de los hombres, nacido de las "aguas primordiales" (*nârâh*). Más tarde llegó a ser el *Bhagavat*, el Bienaventurado, el Señor, aspecto del Ser supremo; el ser divino parece así muy próximo a los fieles, cuando superan la condición humana; ya se ve la formación del concepto de las encarnaciones divinas como lo veremos más adelante. El ser divino ya no será una fuerza natural sujeta a un rito, ni una entidad construída por la inteligencia, sino una fuente de vida espiritual, de fe (*shraddhâ*), un Guía en el cual se pone toda la confianza. Hay una comparación muy curiosa del ganado animal del boyero salvaje con la humanidad; la salvación es una gracia dada liberalmente en cambio del abandono del fiel.

La teoría brahmánica del sacrificio védico fué reemplazada por la teoría del conocimiento, sacrificio superior. Los grandes sacrificios védicos en los cuales se ofrecían millares de víctimas desaparecieron y el número de brahmanes que conocen todos los ritos tan complicados del sacrificio es ahora muy limitado. Los sacrificios humanos han desaparecido también aunque el sacrificio humano de los Kandhs o Gonds, *meriah* (Bengala, Bihar, Orisa, Madrás) se hace todavía, según afirman los autores especializados (Macpherson, Campbell, Dalton, Risley); se ofrece, en este sacrificio, la víctima *(mervi, mrivi)* a la diosa

de la tierra *Tari Pennu,* para la fertilidad de la cosecha, y se divide la carne del sacrificio entre los participantes. Actualmente, en el Hinduísmo, el sacrificio ritual se hace con o sin sangre. Se ofrece el primero a la diosa Madre en Bengala y Madrás para apaciguar la cólera de la diosa o cumplir un voto; algunas veces sólo se horadan las orejas del animal y la sangre que cae sustituye a su inmolación total; se hace el segundo tipo de sacrificio (sin sangre) con ofrendas, en el fuego sacrificial *(homa),* de manteca, flores, frutas, hojas de plantas sagradas. Los ritos shaivistas y vaishnavistas son incruentos, y se puede afirmar que los sacrificios de animales (como los de cabra en el "templo de los monos" en Benarés) son huellas de ritos indígenas absorbidos por el Hinduísmo ortodoxo. Generalmente estos sacrificios tienen por finalidad propiciar al dios o la diosa (Kâli o Durgâ).

La gnosis reemplazó así el procedimiento ritual. Lo relativo y lo absoluto fueron considerados como interiores a la función del conocimiento. La importancia del concepto de vida provocó una noción evolucionista que ató, unos a otros, los diversos principios cósmicos e intelectuales; la teoría de la naturaleza, en la escuela Sânkhya, demuestra este evolucionismo. La doctrina del monismo idealístico, de la no-dualidad, *advaita,* expresada por el gran doctor Shankara, con la noción de la *mâyâ,* no podían satisfacer a los pueblos hindúes; Shankara había admitido que, antes de penetrar en el sancta sanctórum de la doctrina advaita del Absoluto, se podía dar culto a Dios bajo la forma de Shiva. En el siglo XII, un brahmán de Madrás, Râmânuja, codificó y difundió el culto del Ser supremo bajo la forma de Vishnu, como Causa y Creador del mundo, distinto de Dios y del alma, distinto del alma universal. Vamos a estudiar ahora la evolución de las dos grandes corrientes del Hinduísmo.

II. El Shaivismo

La primera corriente esencial del Hinduísmo es el Shaivismo. No podemos describir aquí en detalle la evolución, tan interesante, del concepto del dios Shiva en la India [6]; muchos demonios indígenas cuyo símbolo es el ratón, y otros muchos genios locales como *Ganapati* o *Ganesha* (el dios elefante) fueron absorbidos por este dios, descendiente del védico *Rudra*; a su alrededor se desarrolla una theriolatría local muy curiosa, una multitud de *numina* primitivos que llegan a constituírse en servidores suyos. En su aspecto primitivo, como ya hemos visto, fué un dios salvaje y cruel; mora en las selvas y mon-

tañas; es el dueño de numerosos espíritus de la naturaleza que dirige con sus tropas, los *ganas*. Tiene una esposa de nombres múltiples: *Parvatî*, la montañesa; *Durgâ*, la inaccesible; *Kâlî*, la negra, cuyo prestigio aún se conserva en la India del sur, país de los drávidas aborígenes. Como Rudra, Shiva tiene un doble aspecto: favorable y nocivo; se le llama el protector del ganado (humano) *pasupa*; el benévolo, *sambhu*; el benéfico, el propicio, *shiva*. También se le identifica con el tiempo, *kâla*, con un realismo salvaje: sus armas son el *linga*, con el que engendra, y el tridente, con el que mata; dueño de los ascetas, tiene su cara cubierta de ceniza blanca y se adorna con un collar de cráneos humanos, porque es el rey de las transformaciones y de la muerte.

La filosofía lo considera bajo el aspecto del cambio incesante de la naturaleza y del cosmos, pero sin ningún fin religioso ni sobrenatural. Shiva tiene un aspecto destructor, de muerte, de transformación, y un aspecto de regeneración, benéfico, de vida que surge eternamente. Es el dios de la sabiduría, del conocimiento esotérico, y vive sobre el Himalaya, residencia preferida de los anacoretas hindúes. En él se personifican las dos fuerzas naturales de la reintegración y de la destrucción, aspecto complejo y misterioso de la naturaleza: y así, es adorado por los brahmanes filósofos que ven en él al Ser Supremo, del cual procede el universo, símbolo del aspecto transformador y regenerador del Brahman, y por el pueblo que considera más su aspecto generador y creador de la naturaleza, que reverencia bajo la forma del *linga* o falo. El origen indígena de este culto, muy popular en la India, parece ser cierto, pero los últimos estudios de la Indología demuestran que también los arios tenían este culto cuando llegaron a la península; parece estar ligado con el culto tan popular de las piedras y de los pilares en Grecia y en los Semitas. El aspecto sensual o erótico está ausente casi siempre del culto brahmánico; sólo se encuentra cuando se le adora en ciertos grupos en conexión con el *yoni*, símbolo femenino (por ejemplo, en una secta del Deccan, los *Lingâyat* o *Vîra-shaivas*). Por regla general estos símbolos representan los dos grandes principios del universo, *Shiva* y *Shakti*, *Purusha* y *Prakriti*, padre y madre de toda la creación, energía y materia del mundo manifestado.

Sin entrar en detalles sobre la evolución y los matices de las diversas escuelas del Shaivismo, diré que Mâdhava, autor del siglo XIV, en su *Sarva-darshana-sangraha*, describe tres sistemas shaiva: el *Lakulîsha Pâshupatas*, el *Pratyabhijña* y el *Shaivismo*. El primero, enseñado por Lakulî, autor del *Pañchadhyâyi* (a principios de nuestra era), fué el origen y la base de los otros dos. Según Mâdhava, esta escuela

enseñaba la unión del alma con Shiva, conjunción mística lograda por la meditación, las fórmulas piadosas, el cese de toda acción, las prácticas del Yoga, las canciones y danzas místicas delante de las estatuas del dios, y la pronunciación del sonido sagrado OM. La escuela más importante y aún hoy la más desarrollada del Shaivismo es la de Cachemira; su fundador fué Abhinava Gupta que vivió en el siglo XI (991-1015); escribió los comentarios *Pratyabhijña-vimarshini* y *Paramârtha-sâra* sobre el texto fundamental shaivista, el *Shiva-drishti*, texto hoy perdido, pero del que conservamos un resumen compuesto por Utpâla, discípulo de Abhinava Gupta, con el título de *Pratyabhijña sûtras.* Al lado de la escuela del Shaivismo de Cachemira, existe la gran escuela del sur de la India; su texto fundamental es el *Shiva Jñâna Bodham,* "iluminación del conocimiento de Shiva", escrito o recogido en el siglo XIII por Mey-Kandar Devar, "el divino Vidente de la Verdad". Otros textos son el *Shiva prakasham,* "luz de Shiva", escrito en 1313 por Kottavangudi Umâpati Shivâchârya que escribió también el *Tiru Arut Payan,* "fruto de la divina gracia", y el *Sankarpa Nirâkaranam.* Estos libros están en lengua tamil. Barnett [7] estima que las doctrinas de la escuela tamil del sur de la India son semejantes, en su esencia, a las de la escuela de Cachemira de Abhinava Gupta. Todos los elementos de esta doctrina están contenidos en la famosa *Shvetâshvatara Upanishad,* donde se halla ya la identificación de Brahman con Shiva y los conceptos de las grandes escuelas filosóficas que hemos visto más arriba, sobre todo del Vedânta y del Yoga. Podemos resumir así esta doctrina [8]:

Es necesario admitir una primera Causa, porque así lo exige el universo que cambia continuamente. Esta primera Causa, en el Shaivismo, no se reduce al *advaita,* a la no-dualidad de Shankara, en la cual hemos visto que el cosmos es una ilusión, un sueño formado por una *mâyâ* irreal. Pero si el sistema no es un simple *advaita,* la primera Causa, Shiva, es "advaita" por su naturaleza; él es la única causa, sin divinidad cooperativa, supremo. Todos los dioses del Brahmanismo son, por los shaivas, de la naturaleza de las grandes almas, pero dependen de Shiva que les da su energía propia para obrar en la manifestación. Sólo él es la fuente de las fuerzas de creación, de preservación y de transformación del universo; no puede ser objeto del pensamiento porque siempre es sujeto eternamente puro. Tiene y no tiene forma; para los que le conocen tiene la forma del conocimiento; es incomprensible por su tamaño, su magnitud, su gracia eterna; es *sat,* ser absoluto, puro. Según los textos, es llamado *Shiva sat* (ser puro) por los sabios; *chit* (inteligencia pura) o *Shiva,* cuando la inteligencia

humana no puede comprenderle; y *sat* (el ser), cuando es percibido por la inteligencia divina. Como ser trascendental, es la fuente de las energías divinas más nobles, las *parâ shaktis,* que son el ser, la inteligencia y la felicidad, *Sat-Chit-Ananda.*

En el *Periya purâna* de Chekkirar se encuentra un himno sobre Shiva que resume este aspecto absoluto del dios:

O Tú, principio, medio, límite sin fin,
luz, sabiduría y revelación de todas las cosas;
Indivisible: Principio macho y hembra...
O Tú que eres la luz ante la cual vacilan
la palabra y el pensamiento.

Los *Shaivashâstras* lo describen como el Absoluto, el Dios sin atributos, ni ser, ni no-ser; se reconocen tres categorías al establecer las relaciones entre Dios y el universo: *pati,* el señor; *pashu,* el rebaño; y *pâsha,* el lazo. Shiva se manifiesta en el Universo para libertar del lazo las almas que forman el rebaño.

La manifestación divina, la creación, es necesaria, porque las almas, que son eternas y no tienen forma, que penetran todo *(vibhu)* y forman un número fijo, exigen un cosmos para obrar según la ley del *karman.* Las almas son el ganado (*pashu*) del divino pastor (*pashupati*). La creación es un acto gratuito que permite a las almas "devorar" su *karman,* liberarse de su impureza, obtener la *mukti,* la unión con Dios. El *karman* debe cumplirse antes de que los actos sean consumados; el lugar de evolución es el cosmos, que existe gracias al amor de Shiva. La creación es necesaria para las almas que, al fin de cada período, no han obtenido los frutos de sus acciones. Esta creación planteaba el problema de la materia; los Shaivas no podían aceptar una materia primordial, como en el Sânkhya, porque habrían puesto una dualidad incompatible con el concepto de Shiva. Admitieron la existencia de una base-substrato de creación, una esencia, una *Shakti* de Shiva, una especie de materia elemental que llamaron *pura mâyâ* (*shuddha mâyâ*). Esta *pura mâyâ,* materia abstracta elemental y no ilusión como en el Vedânta, existe eternamente con Shiva, produciendo planos diferenciados para las almas. Las almas no tienen relaciones con esta *pura mâyâ,* sino con una materia elemental ya impura, una especie de *prakriti,* que recibe el nombre de *ashuddha mâyâ.* Esta materia contiene las impurezas del *karman,* la ignorancia. Los textos la llaman también *mala,* basura, mancha; se manifiesta en los átomos (*ânavamala*) y en los actos (*karmamala*).

Shiva, coexistente con la pura *mâyâ* como causa eficiente de creación, es puro pensamiento (*chit*), pura felicidad (*ânanda*) y obra con las energías divinas de la voluntad (*icchâ*), de la acción (*kriyâ*) y del conocimiento (*jñâna*). Son las *parâ shaktis*, fuentes de la manifestación del cosmos, que evolucionan unas de otras: del pensamiento y de la felicidad nacen las *shaktis* del deseo o voluntad, de la acción y del conocimiento. La pura *mâyâ* es llamada también *kundalinî*; su primera manifestación es *nâtam* o *vâc*, el sonido sutil, el "logos". Esta *mâyâ* es generalmente distinta de la *avidyâ* o *ânava* y constituye, con ella y el *karman*, lo que se llama el "triple lazo".

Toda existencia, desde la del Ser absoluto a la de la tierra, se diferencia según categorías o esencias naturales, llamadas *tattvas*. Hay 36 *tattvas* primarios y 60 *tattvas* subordinados. Los 46 *tattvas* primarios tienen al frente 5 *tattvas* puros, salidos de Shiva por la gracia de las *parâ shaktis*; y son: *nâdam*, la energía varonil de la divinidad, procedente de la *pura mâyâ*; *vindu*, la energía femenina de la divinidad, procedente de *nâdam*; *sadâ shiva*, estado de Shiva antes de liberar a las almas; *Ishvara*, el elemento que oculta la acción de Shiva en la manifestación; y, por último, el conocimiento puro, el elemento puro que ilumina las almas. Podemos afirmar que Shiva es la causa eficiente de la creación; las *parâ shaktis*, la causa instrumental; y la *mâyâ*, la causa material. Hay una fantasmagoría divina (*mâyâmala*), un juego o "danza" de Shiva que engaña y salva a la vez a la humanidad.

El alma, envuelta en la *mâyâ* impura, tiene cinco "vestidos" o "envolturas", los *pañcha kañchuka*, producidos por los cinco *tattvas* impuros: *kâlam* (el tiempo), *niyati* (la necesidad), *kalâ* (la determinación), *vidyâ* (el conocimiento limitado), e *icchâ* o *râgam* (el deseo). Después, se desenvuelve, por la gracia de Shiva, la fuente material sutil que forma al ser humano: *chittam* (la voluntad), *buddhi* (el juicio), *ahamkâra* (el sentido del yo), y *manas* (lo mental). En los grados inferiores de la manifestación se encuentran los elementos conocidos en la filosofía Sânkhya de los *tattvas*, o principios manifestados de la tierra, del agua, del fuego, del aire y del éter con sus correspondientes de las orejas, de los ojos, de la piel, de la nariz, y los elementos sutiles del sonido, del tacto, de la forma, del dolor.

El alma está eternamente rodeada de un cuerpo sutil, el *sûkshma sharîra*, que la sigue durante todas sus diferentes transmigraciones; es llamada *anu*, que significa átomo o una cosa muy pequeña, porque la naturaleza infinita del alma, el *âtman*, fué reducida a un átomo para su encadenamiento. El alma, cegada por sus impurezas, debe

recibir la gracia de Dios (*arul*) para obtener el conocimiento de su unión con Shiva. La salvación supone que el Absoluto separa todos esos velos, manifestándose en una teofanía y revelando así el alma a sí misma; Shankara, que fué un shaiva, construyó su sistema en oposición a los vaishnavas y a los budistas; las *koshas* de su sistema que encierran el alma son las mismas que los *pashas* de los *Pâshupatas*; Masson-Oursel señaló que "los doctores posteriores rechazaron su atomismo, que tiene relación con el instintivo dualismo religioso del alma y de Dios. Esta reprobación de una filosofía en nombre del instinto religioso, pero de una filosofía que gracias a ese instinto religioso renace pujante, es la llave de la evolución especulativa hindú desde el siglo IX. Es una prueba evidente de la mutua repugnancia del pietismo sectario y de la metafísica de las Upanishads".

Todas las almas pertenecen a una de estas tres clases: las primeras, *vijñânakalars*, son las más nobles, están libres de la *mâyâ* y del *karman* (la materia y las obras), y tienen solamente una impureza, *mala*, que es la naturaleza misma del alma, *ânavam*, como lo hemos visto arriba; estas almas esperan la unión con Shiva. La segunda clase de almas, *malayâkalars*, están bajo la influencia de las dos impurezas de la ignorancia (*ânavam*) y de la acción (*karman*) y, por eso, deben nacer y renacer. La tercera clase, *sakalars*, que incluye a los seres humanos y a los dioses, tiene las tres impurezas de la ignorancia, de la acción y de la *mâyâ*, y, mediante existencias corporales, sufre las experiencias de la materia física y sutil.

El lazo que ata al alma es su mismo *ânavam*, estado del alma cuya característica permanente es oscurecer su luz e impedirle entender su verdadera naturaleza, su unidad con Shiva. Esta ignorancia debe ser disipada, y la *mâyâ*, sublimada, porque, así, el alma obtiene finalmente su liberación, su salvación, *mukti* o *vidu* (en tamil). Los medios, como hemos visto, son las prácticas altruístas de devoción, la adoración de la divinidad y la observancia de sus ritos en los templos (*kriyâ*), las prácticas de naturaleza física según la teoría del Yoga para ayudar al cuerpo a contemplar la divinidad (*kriyâ Yoga*). El Señor llega a ser el maestro, el *guru*, del alma y la instruye en el conocimiento de su verdadera naturaleza; la divinidad da energía al alma y contribuye a su propia iluminación. La importancia del maestro, del *guru*, es capital en el Shaivismo. En este camino, el alma gana poderes sobrenaturales o mágicos, los *siddhis*; pero el que se para en este estado y goza de su potencia, no sigue el verdadero camino de la emancipación. Estos poderes son el signo de la presencia de las ener-

gías divinas activas en el adorador, pero los textos condenan a los que toman estos medios por fin.

Por último, el alma llega a ser *jîvan muttar*, "libre de la vida"; el *shaiva* ha renunciado a todo, excepto a Shiva, y su alma está unida con el dios en una mística unión. En este plano no se puede hablar de dualidad o no-dualidad.

Los fieles shaivistas llaman a Shiva *Ishvara, Rudra, Ishâna, Bhava, Mahâdeva, Hara*: su residencia celeste es el *kailâsa*, la montaña de plata, el Himalaya. Está siempre con su Shakti, la energía creadora de sus manifestaciones, madre de los dioses y de los hombres, que vive con él como una esposa adicta; se la llama *Devî, Umâ, Satî, Pârvatî Haimavatî, Gaurî, Mahâdevî*. Con ellos figura *Nandi*, el toro sagrado, su fiel compañero. Todo esto tiene sentidos simbólicos y corresponde a diversos aspectos de las energías de la manifestación del Absoluto. Así, Shiva, bajo un aspecto de terror, recibe los nombres de *Bhairava, Kapâlamâlin*, y su Shakti los de *Kâlî, Bhâdrakâlî, Bhairavî, Syâmâ, Shândî* que se relacionan con la desintegración y renovación de la manifestación creadora. Bajo este aspecto, Shiva es el dios de los ascetas y de los ermitaños. Su cuerpo se representa untado de ceniza blanca, su cabellera estirada sostiene el creciente de la luna y se adorna con un cráneo. El río sagrado del Ganges, bajando del cielo, fluye de sus largas trenzas. Tiene tres ojos porque ve, a la vez, el pasado, el presente y el porvenir. Su garganta es de color azul oscuro porque bebió el veneno en el principio del mundo, según las leyendas puránicas. Le rodean las cobras, símbolo de la muerte y de la reencarnación. La devoción por su culto está hoy muy extendida en la India.

Hacia el siglo IX algunos shaivas escribieron otros textos que se alejan bastante de los *Pâshupatas*, pues creían en varias encarnaciones de Shiva; estos textos fundaron la religión del *Maheshvara*, el "Gran Señor", y su escuela tomó el nombre de *âgamas*; originarios del norte, fueron al sur, al país tamul, en cuya lengua escribieron muchos libros. Otros fueron a Cachemira, que llegó a ser el centro de expansión de esta secta, según hemos visto, y aún hoy goza de una vida pujante. Tienen un carácter *shâkta* que los liga a los Tántricos que vamos a estudiar ahora. Por otra parte, la secta de los *Lingâyats*, fundada en el siglo XII en el país marâthe por Basara, ministro de un rey del *Kanara*, y que tiene sus obras escritas en lengua del *kanara*, muestra una influencia profunda del Jainismo sobre el Shaivismo; consideran la mancha del alma como una especie de ganga de materia

sutil y tienen comunidades semejantes a las de los Jainas. Están lejos del sexualismo tántrico, pero tienen el *linga* como símbolo de la potencia creadora de Shiva, símbolo que cada *lingâyat* lleva en torno del cuello. Resumiendo la evolución del Hinduísmo podemos afirmar que hubo una invasión del teísmo por todas las escuelas filosóficas del siglo IX al siglo XV, que se resolvió en el predominio de la *bhakti*, el amor puro de Dios.

El Tantrismo y el culto de las Madres

Un aspecto del Shaivismo, poco conocido en Occidente, es el Tantrismo[9]. Esta escuela tiene un conjunto de doctrinas, de prácticas, de textos sagrados y de tradiciones especiales, pero depende del Shaivismo en el sentido de que sus formas consisten siempre en un diálogo entre Shiva y su esposa mística Shakti, llamada generalmente *Durgâ* o *Kâlî*. El Hinduísmo considera el Tantrismo como el "quinto Veda", el Veda de "la edad del hierro", *kaliyug*, nuestra edad. La autoridad suprema de la tradición se manifiesta cada vez más abajo siguiendo la materialización progresiva de la raza humana y su descenso hasta el fin de la manifestación de Brahman; la tradición ha pasado así por diversos grados cada vez más imperfectos a medida que la humanidad descendía; después de su aspecto de *shruti* (en los tiempos védicos antiguos, en la edad de oro), de *smriti* y de *purânik*, la tradición eterna divina tiene ahora el aspecto *tântrik*, el más bajo, que corresponde a nuestra edad moderna. Por sí misma, la tradición y su expresión material, su "cuerpo", el Veda, no cambian; "es sin fin" (*anantâ vai Vedâh*), es Uno, como dice la *Sûta Samhitâ* (I, 27, 88) y tiene varios aspectos según la época que puede comprenderlo; por eso, se divide en varias ramas, cuya última manifestación es el cuerpo de los *Tântras*. El verdadero conocedor de los tantras, el *Tântrikâchârya*, es "el maestro de los Vedas".

Este punto tradicional hindú ni que decir tiene que no es aceptado por los indólogos; dicen que esta usurpación de los Vedas por el Tantrismo es un medio para hacer entrar en la venerable tradición brahmánica el cuerpo extraño y sospechoso de las doctrinas tántricas. Hay que tener presente que es muy difícil establecer fechas fijas en lo que a esta doctrina se refiere: sabemos que hay elementos tántricos muy antiguos en las escrituras brahmánicas, y en la India no falta quien afirme que los textos existentes reproducen libros mucho más viejos, que han desaparecido.

Además, hay en el Tantrismo una importante tradición oral, muy difícil de conocer porque tiene un aspecto esotérico y secreto; se llama la tradición de boca a oreja (*vaktrât vaktrântaram*), la doctrina secreta (*guptavidyâ*), misteriosa (*âmnâya*). Los círculos tántricos son muy cerrados ahora en la India y la enseñanza de sus doctrinas se hace ordinariamente de maestro a discípulo, oralmente, con diagramas místicos secretos y ritos mágico-religiosos impresionantes; el conocimiento científico de tales doctrinas es, pues, muy difícil. Se reconoce, además, que los usos, prácticas, fórmulas y ritos del Hinduísmo están llenos de sentidos tántricos; los ritos de adoración (la *pûjâ, upâsana*) hindúes son tántricos, así como muchos de los ritos védicos, particularmente los del Atharvaveda, son también, en el fondo, tántricos. Es imposible separar los conceptos del Tantrismo del Hinduísmo y por eso no podemos fechar su evolución. Hasta ahora, hay muy pocos textos traducidos en Occidente; el que más de lleno se ha dedicado a la traducción y edición de textos tántricos es Arthur Avalon.

La palabra *tântra* significa una "tela", una "urdimbre"; tiene también el sentido de series continuas, de ritual, de sacramentos, de base, de forma y de doctrina esencial. La palabra "tantrismo" es occidental y no corresponde a la misma noción en Asia; en realidad el término *tântrikî* significa una forma de adoración que se distingue de la forma védica en los detalles del rito. Los *purânas* no hacen mención de los tantras, lo que indujo a algunos investigadores a creer que esta doctrina tiene un origen bastante tardío; pero eso, a mi parecer, no tiene nada que ver con la antigüedad de estos conceptos.

Los textos tántricos más conocidos son la *Tântrakaumudî*, el *Shaktisangana*, el *Rudrayâmala*, la *Kâlikâ*, el *Kulârnava*, el *Tântrasattva*, el *Mahânirvânatântra*, el *Syama Rahashya*, el *Rudra Yamala*, el *Mantra Mahodadhi* y el *Shâradâtilaka*. Todos tratan de cinco temas: la creación, la destrucción del mundo, la adoración de los dioses, la obtención de las facultades sobrenaturales, y la unión con el Absoluto por las técnicas de meditación. Las grandes divisiones de los textos son: *jñânapâda*, exégesis; *yogapâda*, ritos de disciplina mental; *kriyâpâda*, ritos de los templos, de los altares, de las estatuas; y *charyâpâda*, ritos de adoración. Se dice que hay más de 200 libros canónicos tántricos con un millón y medio de *shlokas* (estrofa de cuatro versos de ocho sílabas). Una primera clasificación distingue tres grupos de 64 tantras: el primero comprende los tantras de la región *Vishnukrântâ*, es decir, del país que se extiende desde los montes Vindhya hasta Chittatong; el segundo grupo es el de la región *Râthakrântâ*, es decir, el país entre Vindhya y China; los tantras del tercer

grupo son los de *Ashvakrântâ,* del resto de la India. Otra clasificación habla de 108 *âgamas* de los Vaishnavistas, 28 de los Shaivistas y 78 de los Shâktas.

Según la tradición, el autor de este "quinto Veda" fué Dattâtreya, ser divino, encarnación de Dios. Hemos visto que los textos se presentan bajo la forma de un diálogo entre Shiva y su esposa, su Shakti; ella pide una explicación doctrinal y el dios expone la tradición y las prácticas. Se distinguen los *nigama,* textos en los que la diosa (*devî*) es el *guru* o instructor bajo el nombre de *Bhairavî,* y los *âgama,* textos en los que es Shiva el maestro, y la devî el discípulo (*shisya*).

Hay diversas comunidades tántricas, y cada una tiene su línea de instructores, de *guru* particulares, con técnicas y métodos de iniciaciones especiales (*dîkshâ*); tradicionalmente, se cuentan cinco grupos principales, a saber: *Shâkta, Shaiva, Vaishnava, Ganapatya* y *Saura.* Los primeros, los *Shâktas* son *dvijas,* nacidos dos veces, es decir, que pertenecen a las altas castas del Hinduísmo; el ritual de esta clase es el llamado de los *Dakshinâchârin;* adoran la fórmula mística de la *Sâvitrî* (o *Gâyatrî*), "la Madre de los Vedas", cuya pronunciación está prohibida a las otras castas. Los otros tántricos, los *sâdhakas* de las cuatro comunidades, adoran a sus *devatâs,* sus divinidades, asociadas con las shakti. Los *Shûdras,* las castas más bajas, siguen el ritual de los *Vâmachârin,* mucho más mágico y mezclado de prácticas populares e indígenas.

Las doctrinas esenciales del Tantrismo se basan en la filosofía del Sânkhya y del Yoga, con una tendencia muy marcada a estudiar el aspecto de las energías divinas, las *shakti,* representadas bajo formas femeninas que juegan un papel especial en estas doctrinas.

La doctrina de la *shakti* consiste en la adoración de la energía creadora del Ser Supremo bajo el aspecto femenino en las cosas; es el reconocimiento de Dios como "Madre del universo". Considerado bajo el aspecto no diferenciado e inmutable, es adorado como Shiva, fuente de todas las diferenciaciones transitorias y finalidad de toda evolución; mas en su aspecto transitorio, diferenciado, determinado y productivo, está representado como principio femenino, como la Madre que "vela" el *Chit* ("el pensamiento divino") y le limita para hacerle experimentarse como Forma. El Tantrismo insiste en la fuerza universal del deseo sexual, como representación de Dios en su aspecto emocional más bajo y limitado. El ritual tántrico expresa la naturaleza emocional y apasionada de todas las cosas, y enseña que la voluntad del hombre común es sólo un reflejo muerto e impotente de la verdadera naturaleza de la voluntad humana, que es

"potencia concreta de creación" *(kriyâshakti)* y está presente en el hombre bajo la forma del poder de generación. El yo consciente debe enseñorearse de la fuerza de la generación que se apoya en las profundidades de su entidad orgánica, poseerla a fin de que se repliegue sobre sí misma en lugar de vibrar continuamente bajo los impulsos desordenados e inferiores de los deseos inconscientes; la fuerza poderosa de la generación, reflejo el más potente de la presencia divina en el hombre en su aspecto creador, se convierte así en el instrumento de la conquista de los diversos centros sutiles del cuerpo humano, y es el medio de la generación del hombre, despertando las fuerzas divinas adormecidas en él, o, mejor dicho, veladas por los deseos instintivos de la naturaleza humana engañada por la *mâyâ* cósmica. Los tantras dicen que es naturalmente un camino muy peligroso, "como el filo de una espada", y eso explica los numerosos y precisos métodos del Tantrismo; el *Kulârnava,* texto tántrico, dice que "se puede lograr el cielo con las mismas cosas que pueden conducir al infierno".

La personalidad de Shiva tiene un desarrollo muy grande en estas doctrinas; tiene un aspecto de Ser supremo, absoluto, como ya hemos visto en la exposición del Shaivismo; pero, prácticamente, se presenta con aspectos diversos correspondientes a sus diversas actividades. Es *Rudra,* porque destruye el dolor de sus criaturas (*Ru duhkha*); es el Veda porque destruye la oscuridad de la ignorancia; es *Vishvayoni* porque se debe a él la existencia del universo; es *Madhu* (el vino) porque infunde una gran alegría a los que le conocen; es *Mahâmâyâ* porque su *mâyâ* es insuperable; es *Shrînivâsa* porque su Shakti, la inmortal *Shrî,* reposa sobre su pecho; es *Hangsa,* porque él es el *Aham* (Yo) y el *Sah* (El), cuyo conjunto (*Hangsa*) constituye el *mantram,* fórmula de la unión del adorado con el adorador; es el maestro, el *Guru*; es el *mantram,* la fórmula mística, porque se encuentra en todos los mantram *(mantrabodhyatvât)* y todos los mantram nacen de él. También tiene numerosos nombres según su manifestación en el universo: es *Sarva* en la tierra; *Bhava* en el agua; *Rudra* en el fuego; *Ugraha* en el éter; *Bhîma* en el sacrificio; *Pashupati* en el sol; e *Ishâna* en la luna.

Pero Shiva sin su Shakti, su energía creadora, no es nada en la manifestación; no puede "ser" manifestado sin ella, como "los maridos no son más que *preta* (fantasmas en pena) sin su Shakti (su esposa); estar sin la Shakti, es estar sin movimientos, como un cadáver, porque, sin Ella, no se puede hacer nada. Los textos dicen que el hombre tiene su primera iniciación "con el mantram *Mâ* (madre)" y que

la madre es su primer *guru* (*âdiguru*), su primer maestro; aquélla es la diosa visible y el padre es sólo una ayuda (*sahakârî*). La Diosa, la *Devî*, tiene tres formas: física; sutil, con un cuerpo hecho de *mantram*, de fórmulas místicas; y suprema (*parâ*) que es la real (*svarûpâ*). Tiene un aspecto propio, llamado *prakâsha*, y un aspecto manifestado, *vimarsha*. La diosa suprema, la *Maheshvarî*, es la Sabiduría divina, el misterio de Shiva; es *Sat* y *Anânda* y Luz por sí misma; no tiene relación con la *mâyâ* (*samâgama*). En su aspecto de creadora, está en el estado de goce y de alegría con la *mâyâ* (*mâyayâ ramamânah*) y disfruta el placer de crear. Pero, desde el punto de vista de su manifestación, está separada de la *Devî* suprema; desde el punto de vista absoluto, es siempre ella misma.

El concepto central del tantrismo o shaktismo es monista; la única realidad es el Espíritu absoluto, el Brahman. Bajo su aspecto estático, el Brahman es Shiva, el inmutable, el bienaventurado; bajo su aspecto dinámico, es la Shakti, la energía que produce, lleva y absorbe todas las cosas creadas; es el principio que se transforma perpetuamente y que se manifiesta en la materia física y sutil. Por su poder de *mâyâ*, provoca los fenómenos múltiples del universo. Su aspecto conservador es la prakriti, la naturaleza, la Diosa, la *Devî*, la Gran Madre. Shiva y Shakti proceden de una misma sustancia, del Uno eterno. Cuando los dos hablan en los textos de las tantras, es sólo en apariencia; en realidad, el dios se habla a sí mismo en el misterio del Unico.

El Ser absoluto se desdobla, se despliega para crear o manifestar el mundo, gracias a la Shakti. Esta manifestación se describe con todo detalle en los textos. Las almas aisladas son idénticas al Absoluto; la realización de esta verdad proporciona la salvación del alma humana, la salida del samsâra, la desaparición de los límites "mágicos" que dan al hombre la impresión de una existencia individual independiente. El rito, que purifica el alma, limpia el espíritu de todas las manchas; los métodos en los tantras, tienen un papel de primer orden.

El Shiva supremo es, según los tantras, *nishkala* y *sakala*, es decir, no tiene *prakriti*, forma. La manifestación creadora de lo Supremo se hace con la Palabra, el Verbo, cuyo reflejo material y humano es la lengua sánscrita con sus cincuenta letras. La creación se hace con las letras sutiles y las sílabas místicas en el plano del arquetipo; estas letras "obran" como energías divinas y eternas. Este alfabeto inmutable, "viviente", es el medio de manifestación de lo Supremo [10]; conocer el misterio de las letras sagradas y de su sonido

es conocer a Dios. Los tantras contienen muchos procedimientos para dar poder mágico a los mantram mediante letras escogidas cuyo poder oculto se revela en la iniciación. Saber combinar estos sonidos y estas letras es uno de los fines especiales del Tantrismo; las fórmulas de los mantram no tienen sentido material y no pueden traducirse; son solamente conjuntos de letras y de sonidos que tienen, cada uno, un poder especial. La recitación (el *japa*) de estos mantram sigue normas precisas; según el *Kaulâvalî Nirnayah* (VII, vers. 127), hay tres especies de *japa*: el hablado (*vâchika*), el murmurado (*upâmshu*) y el mental (*manasâ*) que es el más poderoso.

El mantram de la *Gâyatrî,* que hemos visto ya, es uno de los más importantes y comentados. El mantram debe ser "vivificado" por el maestro, el *guru,* que da el poder *(vîryya)* a su discípulo; esta "vida del mantram" *(vîryyayojanâ)* es indispensable para obrar con ellos; "sin esto, las letras del mantram son como nubes de otoño que van y vienen sin dar lluvia". Por el mantram se despiertan las divinidades, las *devî,* del macrocosmos y del microcosmos; encarnan, según los textos, el cuerpo de la *devatâ,* de la divinidad. La pronunciación de los mantram va acompañada de diversos movimientos de los dedos y de la mano, llamados *mudrâ,* que se pueden reconocer algunas veces en ciertas estatuas de diosas hindúes (en las *târâs* tibetanas, por ejemplo). También se escriben los mantram en dibujos geométricos, llamados *yantra,* en los cuales las letras sánscritas se colocan según un orden especial en los ángulos; el *Shrî-yantra,* por ejemplo, tiene nueve ángulos y simboliza el microcosmos. Se le representa ordinariamente grabado sobre una bola de oro, que se utiliza en ciertos ritos de meditación. El *yantra,* según los tantras, es el "cuerpo" de la divinidad y su "alma" es el mantram; se adora a menudo el yantra como la representación mejor del dios o de la diosa, en lugar de la imagen (*pratimâ*) imperfecta y material. Hay tres sitios donde el discípulo puede colocar la *Devî* para adorarla: o en uno de los *chakras* del cuerpo, o en su mente, o en una imagen exterior. Se deduce que la salvación no se consigue con un conocimiento teórico del Absoluto, ni con una puntualidad sacrificial estricta, como en los tiempos antiguos del Brahmanismo, sino con un gran esfuerzo sobre sí mismo y con métodos muy rigurosos. El *tântrika* obra como un *yogin* porque aspira a una realización, a una *sâdhana.*

Según el Tantrismo, el mundo es una realidad indubitable. El cuerpo humano no debe ser una traba para la salvación; sus funciones, todas sus funciones naturales, deben cooperar a esta salvación, porque cada una es un aspecto de la vida universal; el *sâdhaka,* el

realizador, no ve oposición entre el espíritu y la materia, pues ésta es el instrumento necesario para la realización del espíritu. Dirige sus goces por un Yoga especial; la misma gracia divina crea la servidumbre del humano y se encarna en los avatares para salvarle; el cuerpo es un obstáculo y también una ayuda para la salvación; todo depende del conocimiento de las fuerzas psíquicas que le animan. El acto y la renuncia al acto, juntamente, ponen en libertad las energías divinas que duermen en el cuerpo humano. Según los textos tántricos, los hombres tienen tres especies de temperamentos: *divya, vîra* y *pashu,* correspondientes a los tres gunas del Sânkhya que ya hemos visto; reconocen siete grados de vida espiritual: 1) el *pashu,* que no tiene conciencia ni conoce más vida que la animal; 2) el *sabhâva pashu,* en el que aparece una cierta conciencia espiritual; 3) el *vibhâva pashu,* que tiene esta conciencia bien definida y vive ya una vida más elevada; 4) el *vîra*; 5) el *sabhâva vîra*; 6) el *vibhâva vîra*; 7) el *divya,* el estado más alto, en el cual maestro y discípulo están unidos. A la muerte, el hombre que no ha logrado la iluminación divina crea un ser o demonio (*antarabhâva* o *vijñâna*), sostenido por su deseo vital de vivir y de ser, que hereda todas sus tendencias fundamentales. Esta especie de "doble", de ser sutil y psíquico, sobrevive a la muerte; la fuerza inconsciente de su inclinación y de sus deseos, que no frena la voluntad consciente, le reconduce a encarnarse de nuevo en un ser en donde se mezcla a los elementos sutiles y físicos de un cuerpo en formación.

La fisiopsicología tántrica es muy complicada: el principio divino reside en el cuerpo humano bajo la forma de energías, como ya hemos visto; la principal y la más importante es la energía suprema, la sahkti llamada *kundalinî.* Esta fuerza divina está ordinariamente durmiendo, "como una serpiente enrollada sobre sí misma", en un centro sutil, invisible al ojo humano, centro situado en la base de la columna vertebral que se llama *mûlâdhâra.* Este centro es uno de los numerosos que existen en el cuerpo humano sutil, llamados los *chakras,* y que los "videntes" describen bajo la forma de lotos. Normalmente la *kundalinî* está en estado de somnolencia; las prácticas de ascetismo del Yoga tántrico la despiertan; se levanta y sube, poco a poco, por canales sutiles situados al lado de la columna vertebral; esta fuerza divina despierta, a su vez, a los otros *chakras* superiores, entre los cuales están: el *svâdhishthâna*; el *manipûra,* al nivel del ombligo; el *anâhata,* al nivel del corazón; el *vishuddha,* al nivel del cuello, en la garganta; el *âjñâ,* entre las dos cejas; el *vindu,* y el *nâda.* Cada *chakra* es animado, "traspasado" por la fuerza

divina de la *kundalinî*, que el yogin tántrico ha puesto en movimiento por sus ejercicios de voluntad, de meditación y de respiración rítmica. Cuando estos *chakras* se despiertan, el último, el chakra *sahasrâra* (el loto con mil pétalos) se anima e ilumina el cuerpo místico del yogin; la energía misma de la vida eterna ha logrado así trascender las condiciones normales de la vida. Cada subida de la *kundalinî* va acompañada de fenómenos psíquicos del sujeto, mediante los cuales el maestro, el *guru*, puede seguir la transformación sutil de su discípulo. En los animales, la *kundalinî* es el fuego vital (*pâvaka*), la fuerza de la vida. Los *chakras* principales del cuerpo humano se reparten en tres grupos: los chakras creadores, los chakras mantenedores, los chakras destructores. La *kundalinî* está asociada con los cincuenta sonidos principales del alfabeto sánscrito; estos sonidos se nos muestran, en la descripción que de los chakras hace el *Shatchakranirûpana tântra*, bajo la forma de lotos abiertos, con número diverso de pétalos, sobre los cuales resplandecen las letras sánscritas; en el centro de cada loto hay una forma especial de la divinidad; las meditaciones tántricas utilizan estas letras y estas figuras. El último chakra contiene la presencia de Shiva, como dice el verso 49 del *Shatchakranirûpana t.*: "En él se encuentra la residencia inmutable de Shiva, librado de la *mâyâ*, accesible solamente a los yogin y conocida bajo el nombre de *nityânanda*... Es el sitio del conocimiento del *âtman*, el lugar de la liberación".

La doctrina del Sânkhya sobre la unión del *purusha* con la *prakriti*, del aspecto ya diferenciado de Dios con la materia, ha sido adoptado por el Tantrismo, que considera a Brahman como inactivo en sí; llega a ser consciente cuando se desdobla y obra por el intermediario de su energía activa, su shakti, originada de sí mismo. La creación es el resultado del deseo de crear (*unmukhî*) de la Diosa, de la *Devî*, que se cubre con su *mâyâ*. En las delicias de su unión con el Ser Supremo (*Akula*), la diosa llega a ser *vikârinî*; los *tattvas* o *vikâras* surgen en la *Mûlaprakriti;* los elementos sutiles (*panchabhûtani*) se materializan; por la diferenciación de Shiva y de su Shakti, los *gunas* empiezan a obrar. Vemos, pues, en el Tantrismo, un aspecto masculino de la creación, el aspecto *purusha*, causa de los lazos relacionados con el apego al *samsâra*, y un aspecto femenino, shakti, causa del cese de este apego. La gran Shakti, la Madre primordial, tiene reflejos en la manifestación, que son las Madres del universo, las *Mâtrikâs*, cuyos nombres principales son los de *Kâlî, Durgâ, Lakshmî:* cada una va asociada con un aspecto de Shiva en la manifestación; todos los dioses con sus diosas representan las manifes-

taciones plurales y fragmentadas de la energía divina, eterna y pura, en su acto de creación. Así, *Kâlî* es la "virgen"; *Kumârî*, la energía del deseo ("cuando crea el universo, es *Kumârî*", dicen los textos), la que goza; su mantram especial, *mantrarâja*, es *krîm*, y tiene la forma de la letra sánscrita K. *Durgâ* es "la que se logra con mucha dificultad"; su mantram es la sílaba OM.

Las relaciones entre el dios y su shakti se simbolizan, pues, bajo un aspecto sexual, porque, según hemos visto, la fuerza sexual está considerada como el aspecto humano de creación y como energía de la manifestación. El realismo hindú no puede satisfacerse con un Dios transcendental, exterior al mundo, abstracto *(kshetrajña)* en una creación irreal. El pensamiento religioso hindú le consideró más como gozando *(bhoktar)* de la naturaleza, fecundándola. El universo no se aísla de Dios; las divinas potencias no se separan de su esencia; el universo no es tanto el efecto de su creación como su fuerza misma, su shakti, su energía propia. El culto hindú representó lo real, no como una verdad abstracta, sino como una energía absoluta.

Esta noción, específicamente tántrica, de la energía divina bajo su aspecto sexual, ha tenido, en la India, un desenvolvimiento importante y, naturalmente, desviaciones muy graves. Sin embargo, se debe tener mucho cuidado en los juicios sobre estas formas de adoración de lo divino; los investigadores tomaron, a menudo, literalmente un simbolismo muy complicado cuyas apariencias engañaron a algunos escritores; el mismo fenómeno sucedió en los estudios del Islam con los sufis, por no citar más que un ejemplo. No obstante, existió y existe un aspecto del Tantrismo, horroroso, ensangrentado y de verdadera magia negra. Los tántricas reconocen, por lo demás, que hay un camino de "derecha" y uno de "izquierda", llamados "el de la mano derecha y el de la mano izquierda". Este último comprende los ritos de los *kaula shâtras*, y comporta todos los excesos sexuales con cultos comunes (culto de la mujer, *mâtriyonivat*) en ciertos templos, y ritos de sangre, particularmente en determinados cultos de *Kâlî* y de *Durgâ*, así como de algunas divinidades especiales (las *kuleshvarî*). Asam y Bengala son los centros reconocidos de estos ritos *(kâmrûp)*; el principal es el de *Kâmâkshâ*, "la diosa del deseo sexual"; hay orgías sexuales (ritos *maithuna*) con sacrificios de seres humanos (ofrenda de cabezas humanas a la diosa sobre platos de cobre en el templo de Sadiyâ y de Beltolah, en Asam) y llamamiento de entidades maléficas, *Nâyikâ Sâdhana*.

El culto de Kâlî se asoció al de las monstruosidades de los *Thagî* o *Thug*[11], que estrangulaban a sus víctimas con un cordón. Pero

sería injusto simplificar la cuestión y poner, bajo la misma rúbrica, los excesos de un determinado Tantrismo indígena y las especulaciones metafísicas del verdadero Tantrismo. Hay un aspecto filosófico y puro del Tantrismo que es practicado por los hindúes cultos y que no tiene nada que ver con los horrores de algunas sectas ocultas y menospreciadas. El culto tántrico a las diosas se hace normalmente con himnos y ofrendas de flores y con una devoción característica del temperamento hindú, pero pura y espiritual. El gran Shankara, uno de los pensadores más grandes de la India, no desdeñó componer himnos a las diosas, las *deví*, que son obras maestras de fe religiosa. He aquí un ejemplo:

"¡Oh Diosa! cuyo favor aleja los peligros de los que encuentran en ti su refugio, los hombres no te conocen por la palabra, por el espíritu ni por el intelecto. Nadie, en verdad, puede exaltarte con palabras... ¡Oh! ¡Diosa! que tienes al Brahman como hipóstasis personal. ¡Oh! ¡Madre del universo! no cesamos de rendirte culto. ¡Oh! ¡Llena de compasión...! Tú puedes crearlo todo en un momento. Te saludo a ti, Diosa omnipotente; aunque sin atributos ni formas; aunque exterior a la existencia objetiva; aunque más allá de los sentidos; aunque una y entera y sin otra, e inmanente a todo; y no obstante, tú, que te has manifestado para el bien de los fieles, les haces don del Bien supremo". Llegamos aquí a los himnos alejandrinos, a la Sabiduría eterna.

III. El Vaishnavismo

Ya hemos visto que, junto a los adoradores de Shiva y de la Shakti, hubo en el Hinduísmo otra corriente religiosa y filosófica hacia otro dios, otro aspecto de Brahman: *Vishnu.* Si el culto del aspecto divino del Ser Supremo bajo la forma de Shiva es intelectual, ascético y místico, bajo la de Vishnu tiene siempre un matiz más religioso, más amoroso, de más ternura humana; es una forma de teísmo en el seno del Hinduísmo.

El *Vishnu* védico personificó el sol, que recorre los espacios dando luz y calor a las tres partes del mundo: el cielo, la atmósfera, la tierra. El cielo es su residencia (*Rigveda,* I, 22, 20); allí está el término de la ascensión de las almas (*Kath. Up.,* III, 9); y se manifiesta en sus "bajadas". A través de su evolución, estudiada especialmente por el pandit R. G. Bhandarkar, Vishnu se asimiló a Krishna (en el

Mahâbhârata) y a Shiva bajo la forma de *Hari*; luego, aparece el *Hari-Hara*, en el que *Hara* es también un nombre de Shiva. En el siglo v antes de J. C., el teísmo produjo una forma sectaria: la religión de *Bhâgavata* o *Pâñcharâtra*, que se fundió con el culto de *Nârâyana*; en el siglo VIII después de J. C., el aspecto de fe, de amor, *bhakti*, ya desarrollado en el culto de Krishna, se relacionó con el monismo vedántico que, bajo la dirección de Râmânuja, en el siglo XI, se transformó en su aspecto de teísmo amoroso, agregándose, con Nimbârka, el culto de *Râdhâ*, la esposa de Krishna; Mâdhva fué el filósofo que, en el siglo XIII, introdujo la doctrina del pluralismo e impuso el nombre de Vishnu como Dios supremo.

El aspecto humano del Vaishnavismo se percibe en la teoría ortodoxa de "las bajadas" de Vishnu (los *avatâra*), en forma de diversas encarnaciones, para salvar al mundo; su número varía de seis a veinte, pero las dos más importantes fueron la de *Krishna* y la de *Râma*. El culto de *Râma* aparece en el *Vâyu purâna* que se fecha en el siglo v antes de J. C., y en el *Râmâyana* de Valmiki, una de las obras más populares de la India, que cuenta los amores de Râma con su fiel esposa Sîtâ y las aventuras del héroe que lucha contra las fuerzas malas. El culto de Râma está descrito en el *Vishnu purâna* y en el *Bhâgavata purâna*; Râma es todavía hoy un dios muy popular en la India. Krishna, según ya hemos visto, fué primitivamente un dios local, llamado *Gopâla*, el pastor, que se transformó en una de las encarnaciones de Vishnu, conservando este carácter campestre, rústico y sensual que impregna su culto. Los indólogos discuten posibles influencias cristianas sobre este culto, que pudieron proceder de las tribus nómadas de Asia central, como los Gurjaras nestorianos [12].

Este culto popular no tiene nada que ver con la especulación filosófica; el dios, al cual se entregan, es un Señor que tiene el aspecto de un "buen pastor" para el ganado humano. Las limitaciones de la personalidad humana son compensadas por las perfecciones de la personalidad del dios; el dios único, *Mahâdeva*, es, a la vez, un dios personal, *Ishta*, *Ishvara*. Esta teología teísta tiene una dogmática de pietismo según la cual el valor reside solamente en la conciencia divina. El amor de lo divino, la fe ardiente y confiada en el Señor, se llama *bhakti*; el texto más conocido y clásico de este aspecto del alma hindú aparece en la famosa *Bhagavad-Gîtâ*, "el canto del Bienaventurado", texto que forma parte del *Mahâbhârata* (VI, 25-42). Es un texto de pietismo fideísta y quietista; parece haber sido un antiguo texto perteneciente a la secta de los *Bhâgavatas*. Krishna

sufrió allí sus últimas transformaciones: el pastor que jugueteaba con las lecheras se transformó en el mito místico del Señor que rapta las almas de sus fieles, y llegó a ser un esposo de las almas, como en un nuevo Cantar de los Cantares. Estas nuevas religiones populares ignoraban la autoridad védica, los ritos y los dogmas brahmánicos; su fondo era la nostalgia para con lo divino, una especie de vocación pasiva. Encontramos en ellas tres caminos: el del conocimiento, *jâñnamârga*; el de la devoción, *bhaktimârga*; y el de la acción, *karmamârga*.

El texto clásico de la secta de los *vaishnavas* fué la *Bhagavad-Gîtâ*, citada más arriba; el *Bhâgavata purâna* pertenece a la misma escuela (siglo x), así como los purânas *Vishnu*, *Padma* y *Brahmavaivarta* y algunas nuevas Upanishads. Otra corriente vaishnava se percibe en las *Pâñcharâtra Samhitâs*, de la escuela de los *Pâñcharâtrins*, que contienen algunos conceptos muy curiosos, que difieren de las nociones comunes védicas; su sistema filosófico se expresa en la *Ahirbundhnya Samhitâ* (siglo IV-V); vemos en ella la idea de una manifestación divina *(vyûha)* que se desenvuelve bajo la forma de la potencia femenina de Vishnu, la shakti *Lakshmî*; es, evidentemente, una influencia tántrica. El Absoluto se manifiesta a través de seis *gunas* (atributos), que no pertenecen a la naturaleza y que son verdaderas δυνάμεις gnósticas: *jñâna*, la sabiduría; *aishvarya*, la soberanía; *shakti*, la potencia; *bala*, la fuerza; *vírya*, la virilidad; *tejas*, el esplendor. Estos gunas presiden la creación en un sistema de "emanaciones". Hay, sin duda, una influencia profunda de la gnosis siria en estos conceptos.

La expansión del Vaishnavismo fué debida al trabajo de doctores brahmánicos y de misioneros; el primero de estos maestros fué el vedantista Râmânujâchârya (o Emburunânâr), en el siglo XII; afirmó que Vishnu y el universo son distintos, en oposición a la escuela del Vedânta de Shankara, y negó que la Divinidad careciese de forma o de calidad; afirmó que tiene una forma doble: el Espíritu supremo (*Paramâtma*, Causa esencial) y el Universo cósmico, forma material, que es su propia manifestación en el espacio y en el tiempo, bajo las formas de las almas eternas y del mundo inanimado. Esta doctrina se llama la de la unidad con atributos *(vishistâdvaita)* y es un monismo limitado. Para ayudar a sus criaturas, la Divinidad asume formas y apariencias *(avatâra)* particulares. El Vedânta no-dualista de Shankara no podía satisfacer a un hombre que concibe la Divinidad como un Dios de amor; el Absoluto de Shankara está demasiado lejos de nuestra naturaleza, inmutable en su fría serenidad. Los

esfuerzos de Râmânuja se dirigieron a buscar una solución dualista en el no-dualismo del Vedânta clásico; su doctrina fué un monismo atenuado (por la dualidad); todo su empeño consistió en buscar un método ingenioso de restaurar la dualidad en el monismo. Según Radhakrishnan, tanto Shankara como Râmânuja insisten sobre la lógica de la identidad; con la particularidad de que Râmânuja cree que una identidad verdadera implica distinción y determinación, aunque no contradicción ni negación. Râmânuja declara que, mientras que el juicio afirma la identidad del sujeto y del predicado, se da también el hecho de que el sujeto y el predicado sean diferentes. La identidad debe manifestarse en la diferencia y superarla; identidad es una relación, y toda relación exige dos términos. Así, Dios y el mundo son igualmente reales. Las almas, la materia y Dios son *tres* por sus diferencias esenciales, pero *uno* por la identidad de los modos y de la sustancia (Radhakrishnan); así Dios, en este sistema, es, a la vez, inmanente y trascendente al mundo, con vida propia y de absoluta independencia. La *avidyâ* de Râmânuja es el poder de la ilusión que nos hace creer que nosotros y el mundo somos independientes del Brahman. Como se ve, hay una gran diferencia entre este concepto y el de Shankara. La salvación, pues, no consiste más que en el amor *(bhakti)* por parte del hombre y en la gracia por parte de Dios; el alma, liberada, goza del ser supremo, identificándose con El en todo excepto en su ubicuidad y en su poder creador.

El Brahman, en cuanto ser trascendental, puede tomar todos los aspectos de la manifestación: toda sustancia, de la más espiritual a la más vil, forma, en realidad, parte de su propia sustancia; el Brahman, en la manifestación, conserva su potencia y puede, así, ayudar a las almas en su salvación.

Dios produce sus manifestaciones. En sí mismo, es el Ser supremo, *Nârâyana,* con seis cualidades: conocimiento, energía, fuerza, soberanía, vigor y claridad. Como *Vâsudeva,* tiene todas las perfecciones de la Divinidad; y tres inferiores: *Samkarshana,* que gobierna las almas individuales; *Pradyumma,* que rige los espíritus; y *Aniruddha,* que guía el sentimiento de la limitación del yo. Estas manifestaciones sobrenaturales se llaman *vyûhas,* formas que puede adoptar lo Supremo para con sus fieles. El ser supremo, al pasar del plano sobrenatural al del orden natural (*prakrita*), toma el aspecto del *avatâra,* de una encarnación, de un *vibhâva*; son "bajadas" de Dios hacia el hombre. Todo hombre es una manifestación de Dios, pero limitada por la ignorancia; todo *avatâra* es Dios en cuanto que se limita a sí mismo con algún fin determinado sobre la tierra; posee, en su forma limitada,

la plenitud del conocimiento y puede servir de modelo para los hombres. El número tradicional de los avatâras de Vishnu son diez; los primeros tuvieron lugar antes de la humanidad: Vishnu tomó en un principio forma de pez, de tortuga, de jabalí; después, la forma del hombre-león; al formar parte de la humanidad primitiva, se hace *Râma*, un ser vil, destructor; pasa luego a encarnar bajo la forma de un enano —es el *Râma* civilizador, *Krishna*, el Buda—; el décimo avatâra será *Kalki*, el dios militante, justiciero, fin de la manifestación. Son las mismas etapas del progreso de la humanidad.

La *bhakti* de Râmânuja, la bhakti vaishnavista, es la entrega total de sí mismo a Dios, la conciencia de sí mismo en Dios, como dice Masson-Oursel. No es un estado de emotividad, una especie de sentimentalismo; es una ofrenda total del sentimiento, de la inteligencia, de la voluntad, un sacrificio de todo el hombre.

Esta teología vaishnavista procuraba satisfacer la tendencia a la unidad del espíritu hindú y las necesidades religiosas del corazón. Su doctrina fué adoptada de nuevo por Shrî Vaishnava, en el norte de la India, quien añade que Vishnu, Dios supremo único, aunque invisible como causa, es visible en la creación material. Los seguidores de esta escuela viven una vida muy pura, y no adoran a la diosa esposa de Krishna, *Râdhâ*.

Otro doctor de la escuela de Râmânuja fué Nimbârka, ya estudiado en el Vedânta. En él se observa una mayor tendencia a la dualidad y hacia la piedad sentimental. El indólogo V. S. Ghate, que se ha ocupado de él especialmente, dice que Râmânuja y Nimbârka consideran la distinción y la identidad como igualmente reales; pero con la diferencia de que, mientras para Nimbârka están en el mismo plano, coexisten y tienen la misma importancia, para Râmânuja la identidad es más importante y se califica por la distinción que le está subordinada. Asimismo, para Râmânuja la pluralidad es un atributo de la unidad; mientras que para Nimbârka el Brahman es único, sin segundo. Dios y el mundo son, a la vez, idénticos y distintos: vemos, aquí, identidad y distinción; identidad que implica distinción y viceversa. Leemos la siguiente comparación: el mundo es, respecto de Brahman, lo que las hojas del árbol son respecto de la savia; las hojas se alimentan por la savia, viven de ella, pero conservan su individualidad. La savia puede existir sin las hojas, pero las hojas no pueden sin la savia; observamos aquí el principio de no-reciprocidad de relaciones, por el cual se evita el panteísmo.

La *bhakti* de Nimbârka es menos intelectualista que la de Râmânuja; insiste en la sumisión a Dios por el abandono, que agota el

karman; es una especie de pietismo. El Dios supremo toma el aspecto de *Krishna* que obra por su *shakti, Râdhâ*; el juego divino en su manifestación es un juego de amor, de goce, como el juego de Krishna con su predilecta. Ya hemos visto los excesos producidos por este quietismo sentimental y femenino.

Acabamos de ver las grandes líneas de estos pensandores. Otro maestro importante también del Vaishnavismo fué Madhva (o Anandatîrtha), nacido en el sur de la India, en Udipi, en el siglo XIII (1199-1278), y que hemos visto ya en el estudio de las diversas escuelas del Vedânta. Râmânuja había intentado subordinar el dualismo al monismo; Shankara los había puesto en diferentes planos filosóficos; Nimbârka había reconocido que el monismo y el dualismo son igualmente reales. Todos estos intentos de mantener monismo y dualismo eran vanos; implícitamente, buscan rechazar la explicación de la unidad de lo real que se quiere afirmar, diciendo que toda realidad se funde en el Brahman. Se dan así dos explicaciones diferentes, una del Infinito, otra de lo finito; el espíritu, que busca la unidad en la interpretación metafísica del mundo, se cansa de esta duplicidad perpetua.

Madhva y Vallabha comprendieron la íntima contradicción existente entre estos dos conceptos. Ambos buscan la unidad perfecta en la explicación de lo real, especie de monismo lógico. Pero sus caminos serán diferentes: Madhva tomará el del dualismo; Vallabha, el del monismo absoluto.

Estos dos doctores lucharon contra Shankara, contra su *mâyâ* y su posición metafísica. Madhva, en nombre del dualismo (*dvaita*), y Vallabha, en nombre del monismo puro (*shuddhâdvaita*), cierran la larga serie de los pensadores hindúes que se estrellaron ante el misterio del Absoluto y de su antinomia en la razón. El Absoluto se explica por sí mismo; mas si se quiere hacer de El la razón de lo relativo, se le liga con lo relativo, y, con esta ligadura, deja de ser Absoluto. Si no hay relación, el Absoluto no explica lo relativo; si hay relación, ya no hay Absoluto, y lo relativo, no explicándose por sí mismo, por nada puede ser explicado.

Madhva percibió las críticas de sus predecesores, que demostraron que todo conocimiento, todo amor, supone un sujeto y un objeto, ambos reales. Madhva fué más lejos; observó que entre el Brahman y el mundo hay una separación infranqueable. La experiencia contradice la afirmación de que seamos un atributo del Brahman; es un apriorismo que quiere conciliar el dualismo de la experiencia con el monismo tradicional. Dios es personal y estamos ordenados a El;

nos ha creado por amor; dependemos de El en nuestro ser, sin participar de su esencia. Somos imagen de Brahman que nos ha hecho personales, inmortales, activos; nuestra salvación se consigue desempeñándonos de la materia que nos oprime; por eso es necesario un acto intelectual. La salvación consiste en una restauración de la existencia espiritual pura, no en una identificación con Dios en el sentido ontológico, ni en el reconocimiento de la identidad de sustancias. Es la intuición de nuestra dependencia absoluta con el Ser supremo, lo que nos conduce a la *bhakti*; nos aproximamos a El por la mediación de sus avatâras en el camino del amor; no nos confundimos con El, pero poseemos su beatitud por su gracia.

Vallabha se opone completamente a la doctrina de Madhva aun cuando parte del mismo punto. Brahman es real; el mundo también, porque existe (la *mâyâ* fué rechazada por los vaishnavistas). Hay que afirmar un monismo absoluto, impuesto por el realismo profundo de las cosas y de las almas. Dios y el mundo son reales y *la misma cosa*, la misma realidad. Shankara había dicho que el alma y el Brahman tenían la misma sustancia, el mismo sustrato común; Vallabha afirma ahora que el alma es el Brahman: *Sarvam khalu idam Brahma*. "el Brahman es en realidad el universo". Los seres sólo difieren del Brahman cuantitativamente; son las partes reales de este Dios total. La unidad puede ser pluralidad por el proceso de un oscurecimiento de atributos; el Brahman puede poseer atributos contradictorios y es, con su "poder maravilloso" *(aishvarya)*, una especie de *mâyâ*, pues nada es imposible a Dios. Puede tomar todas las formas, ser todas estas formas, quedándose, al mismo tiempo, sin forma. El fundamento de este "poder" reside en la potencia infinita de lo Supremo.

El Brahman de Vallabha no es un Dios incognoscible; el doctor vaishnavista toma de nuevo los conceptos de las escrituras sagradas: es Ser-Pensamiento-Gozo. La creación es una manifestación inferior del Brahman, que puede manifestarse de diversos modos. Limitando su cualidad de Gozo y reservándose las de Ser y Pensamiento, puede llegar a ser el alma humana o el alma animal, según el grado de oscurecimiento. Limitándose sólo a su cualidad de Ser, deviene materia, que es una parte de El. La manifestación del Brahman en sí mismo es el origen de las restantes modificaciones. Vallabha admitió que Brahman puede tomar formas excepcionales, según determinados modos trascendentales, uniéndose así a la tradición clásica vaishnavista.

Uno de los discípulos más populares de esta escuela fué Râmânanda (siglos XIV-XV), que exaltó la encarnación de Vishnu en la forma de Râma y de su esposa *Sîtâ*; sus adeptos siguen las enseñanzas de

Râmânuja, pero con un claro sentido de libertad y emancipación espiritual; así, afirman que todas las distinciones personales de casta o de clase desaparecen en la santidad. Admitió en su movimiento miembros de castas inferiores y fué muy popular; esta secta se llama de los *Ramanandis* o *Ramavats* (o *Ramats*). Son más de dos millones en la India; su marca distintiva es la *trifula*: tres fajas, blancas las de los lados y roja la del centro; esta marca representa a Vishnu, a Shiva y a Brahma. Según ellos, la fe en Dios consiste en el amor perfecto, que hermana a todos los siervos de Dios hasta el punto de que ni la casta ni la posición social tienen importancia alguna cuando el individuo posee la genuina fe en Dios y le ama en su corazón.

Esta tendencia del Vaishnavismo hacia la democracia espiritual y su aspecto popular de comprensión por todas las clases, hizo que se propagase rápidamente por toda la India; numerosas sectas fueron fundadas por hombres de bajas castas, tales como Kabîr, Senâ, Râmdâs; y hasta hubo místicos exaltados que influyeron enormemente; así, vimos que en el Shaivismo cada una de sus sectas llevaba el nombre de una doctrina o de una teoría filosófica; en el Vaishnavismo, empero, llevan el nombre de su fundador, que frecuentemente es considerado como una encarnación de la Divinidad, y, en cuanto tal, adorado como un dios.

El temperamento apasionado y místico se encuentra en la enseñanza de Mîrâ Bâi, vidente del siglo XVI, que predicó una doctrina de fe absoluta en Krishna, con prácticas místicas exaltadas. Este movimiento fué dirigido por Chaitanya (1487-1527), quien enseñó que la adoración de Krishna y de Râdhâ era suficiente para la salvación y que la repetición del nombre de la Divinidad podía conducir al éxtasis. Los pueblos sensuales de Bengala introdujeron en esta doctrina todo género de desórdenes, y hasta los discípulos de Vallabhâchârya (siglo XV) que recomendaban la adoración del *guru*, como encarnación visible de Dios, cayeron también en estos excesos de inmoralidad, siendo menospreciados por los Brahmanes ortodoxos. "*Vaishnavî*" (o *Boistubî*) es, a menudo, sinónimo de hombre disoluto, de cortesana.

Debemos mencionar aquí la influencia que tuvo el pensamiento islámico sobre el Hinduísmo; la invasión árabe se fecha en 1001, cuando Nahmûd de Ghaznî penetró en el Penjab; entre 1175 y 1340 fué conquistada la casi totalidad del mundo hindú. La oposición entre el Islâm y el Hinduísmo era absoluta; el furor iconoclasta de los árabes y su aversión contra el sistema de las castas originaron luchas sangrientas: este odio se mantiene en nuestros días. Se puede notar ya la infiltración del Islamismo a través de Persia, donde el

Islâm se había aclimatado a la cultura aria; Masson-Oursel ha notado la semejanza entre el *yogin* y el *sûfî* [13], cuyo ascetismo le llevaba al despojo y al amor divino, y la influencia conjunta del pensamiento hindú y del neoplatonismo sobre Persia. El *tarîqua* persa es el *mârga* hindú, el *fanâ* es el *nirvâna*. Inversamente, *muhammed* se convirtió en un *avatâra*, en una encarnación de Vishnu. Akbar, de la dinastía de Tamerlán, que reinó de 1556 a 1605, intentó fundar una religión ecléctica, que fuese la oficial de su imperio y en la que todas debían estar representadas; abjuró el Islâm en 1582. Pero este intento no tuvo éxito. El poeta místico Kabîr [14] (1440-1518) pudo escribir que "Hindúes y Musulmanes llegaron al límite donde todas las diferencias religiosas desaparecen" y que "El *purâna* y el *Corân* no son más que palabras; Kabîr deja hablar a la experiencia". Dijo, de sí mismo, que era "el hijo de Râma y de Allâh". Discípulo de Râmânanda, afirmaba la existencia simultánea de dualidad y monismo (*bhedâbheda*), del Absoluto imanente y trascendente; hablaba de una experiencia mística fundada sobre el "juego" divino (*lîlâ*) y el amor absoluto de Dios. Bajo la influencia de Râmânanda y la de Goraksha Nânak, nacido en Lahore (1469-1539), fundó la secta de los *sihks* [15]; fué sobre todo, un hombre de acción que quiso trascender la fe hindú y musulmana; panteísmo y teísmo se unieron en una doctrina mística, que hace de la *mâyâ* una gracia divina. Sus palabras fueron oídas en Arabia y en Ceilán y su nombre anduvo unido a trágicos acontecimientos.

IV. El arte hinduísta

La estética de la India, lo mismo que su teatro, su ciencia y su técnica literaria, está orientada por la teología [16]; es un mundo de signos y de símbolos y tiene un aspecto eminentemente ritual. Es una "oración cristalizada", un rito que sigue normas muy precisas (*shâstriya*) con textos canónicos (*silpa shâstras*). Esta estética tiende a suscitar estados de espíritu (*bhâva*) o sentimientos diferentes de las emociones naturales; la belleza en sí misma nada tiene que ver con este concepto. Un autor del período *Gupta* (300-600), Sukrâchârya, ha escrito que "las imágenes de los dioses, aun sin atractivos, son objetos llenos de felicidad para sus adoradores; mientras las representaciones de seres humanos, aun siendo agradables, son siempre impías; sólo son hermosas las obras artísticas conformes a las normas de los cánones religiosos y no las que lisonjean el gusto o la fantasía personal".

Hemos visto que el hindú usa un método de meditación muy particular, el Yoga, que exige una continua contemplación visual de las "virtudes" y de las "cualidades" de lo Absoluto, representado bajo la forma de los dioses y de las diosas del panteón brahmánico; el adorador debe "ver", en su *dhyâna,* las formas definidas de las divinidades escritas en los textos. Estos libros han servido para los artistas hindúes como descripciones de los "modelos de meditación".

Pero el artista no es libre de hacer una imagen según su fantasía; tiene normas muy estrictas, leyes religiosas ya codificadas en los *Shâstras,* que exigen, primeramente, que medite él mismo sobre la forma religiosa que quiere reproducir. Debe tener, en su imaginación, la forma "visualizada" de la divinidad, y seguir después las proporciones impuestas por los cánones. El texto citado de Sukrâchârya dice: "Según su visión, establecerá en los templos la imagen de los dioses que venera. Así es, y no por la observación directa ni por cualquier otro modo, como el artista podrá lograr su fin". Hay leyendas que nos hablan de artistas dominados por la imagen que habían creado; es un método de autosugestión, una posesión monoideísta artística que tiene curiosas relaciones con algunas teorías de ciertas escuelas modernas "intuicionistas" y "líricas" de occidente. La investigación de la forma elemental y primitiva, el concepto moderno del carácter lírico del arte puramente espiritual y sin ningún contacto con la naturaleza exterior, constituyen precisamente las bases de la estética hindú.

Se comprende muy bien que esta estética esté completamente determinada por la relación que hay entre el adorador y la divinidad. La forma de un objeto artístico, de una representación religiosa, es dirigida por su razón de ser y no tiene nada de caprichoso. La exaltación religiosa del artista era necesaria para su procedimiento; debía "impregnar" la representación de la divinidad de la fuerza espiritual que le había inspirado. Su obra iba a servir a millares de fieles para meditar sobre los mismos símbolos; tenía que ser la base de ritos religiosos, a menudo mágicos, de uso público y privado. La imagen visible de la divinidad ofrecía al fiel el medio (*sâdhanâ*) sobre el que meditar para poder identificarse, por los mismos métodos de autosugestión, con la divinidad escogida *(ishtadevatâ).* Los ritos tántricos que multiplicaron la adoración, la *pûjâ,* consideran la vida como un ímpetu perpetuo, una serie de actos que son, al mismo tiempo, ritos; la gnosis llega a ser energía absoluta, como ya hemos visto.

La imagen puede ser temporal o permanente: hay ritos en los cuales se debe destruir, por el fuego o por el agua, la estatua de la divinidad después de la adoración única y solemne para la cual fué

hecha. Hay ritos especiales para "dar la vida" a la imagen *(âvahana)*, muy semejantes a los ritos egipcios de la "abertura de la boca y de los orificios del cuerpo"; en caso de ruptura o de mancha de la estatua, la "fuerza divina", que la anima, la abandona.

En cuanto a la forma exterior de la imagen, su representación debe pertenecer obligatoriamente a uno de los tres aspectos siguientes correspondientes a los tres *guna* del Sânkhya: el aspecto pacífico *(sâttvik)*, puro, tranquilo, de una divinidad de paz y de majestad, como las representaciones de Buda, por ejemplo; el aspecto apasionado, activo *(râjasik)*, del dios que "obra", como en las estatuas de Shiva danzando sobre el mundo en un círculo de llamas *(natarâja)*, símbolo del eterno movimiento creador y transformador de las fuerzas divinas en el cosmos; y, por último, el aspecto feroz *(tâmasik)*, repugnante, tremendo, del dios símbolo de la defensa de las cosas santas, o del juez de los infiernos, o del dueño de la muerte.

Como se ve, este arte en nada se parece al arte mediterráneo: su estética no es una obra de arte, un "punto de vista"; es una simbólica abstracción teológica. Son ideas concretas en forma inteligible, clásica; la obra de arte tiene por finalidad únicamente la adoración, la *bhakti*, y no el placer estético.

La India no ignora la belleza *(rasa)*; pero intencionadamente no quiere aplicarla a las representaciones divinas. Conoce en la música, en las artes menores y en la miniatura el sentido de la emoción artística *(rasâsvâdana)*, y el hechizo del arte *(nirmânakshama)* en los espíritus cultos y refinados, para formularlos en sí mismos. El arte es una operación artificial que produce estados ficticios y sigue normas *a priori*. La estética hindú distinguió siempre la emoción artística de la forma *(rûpa)* y de la gracia, que se dirigen particularmente al gusto. Toda obra de arte hindú debe expresar aspectos transitorios y permanentes; aquéllos siempre subordinados a éstos, que son los esenciales. Cuando el alma comprende este aspecto permanente entonces se produce la emoción artística *(rasâsvâdana)*, la cual vuelve a crear, en la imaginación del espectador, el sentimiento del artista. El *rasika* (hombre sensible a la belleza) nace, como nace el poeta o el músico, y el estudio solo de nada sirve sin esta aptitud innata que se debe cultivar para llegar a ser un artista. El valor de una obra de arte, según los hindúes, se mide por los grados de placer que produce la emoción artística; es una experiencia, consciente y feliz, que se manifiesta espontáneamente y constituye una cualidad particular del *rasa*, del gusto estético, absolutamente independiente de las otras actividades mentales.

En consecuencia, el arte hindú, en todas sus manifestaciones, es esencialmente lírico; hay nobleza solamente en el símbolo y cuando ha eliminado los datos positivos para conservar el sustrato más espiritual. La teoría del *karman* explica fácilmente qué aptitud se requiere para poder gozar la belleza, porque es una recompensa casi automática de los méritos adquiridos en las existencias anteriores. El "alma" hereda de sus vidas anteriores una especie de impregnación que la hace muy sensible a las evocaciones del pasado. El verdadero arte es el conocimiento de escoger el mínimo de detalles que provoca un estado de alma determinado en individuos ya preparados. La estética asiática es, sobre todo, un arte de evocación que despierta la imaginación.

V. Conclusión

La ortodoxia brahmánica es más un sistema teórico que práctico: la vida religiosa hindú se centra en la secta, agrupación libre en la cual los individuos se unen sin consideración alguna de casta o de profesión. No se debe creer que las sectas se dividen en dos bloques religiosos o filosóficos, uno de Shiva y otro de Vishnu, puesto que forman una infinidad de grupos, de pequeñas sectas agrupadas alrededor de un *guru* o maestro, al que adoran como a un dios. Existen creencias generales, mitos comunes, nociones védicas y brahmánicas que forman el amplísimo cuadro del Hinduísmo, en el cual estas escuelas y sectas nacen, viven, se transforman y mueren. Pero en el fondo, en los medios cultos hindúes, reina una unidad de sincretismo dogmático que admite todas esas distinciones, afirmando su unidad profunda por la creencia en el mismo Brahman.

El hecho más destacado de los dos siglos antes de J. C. fué la importancia creciente que las ideas extrabrahmánicas alcanzaron en la cultura de la India. La casta de los brahmanes conservaba su predominio y redactaba los textos sagrados mezclando las interpolaciones indígenas con el pensamiento ortodoxo, como se ve muy bien en el *Mâhabhârata,* donde se encuentran muchas corrientes. Sylvain Lévi afirma que por este tiempo se debió cerner sobre la India la amenaza de invasiones extranjeras, ya que hay textos que parecen estar compilados para proteger y preservar las distintas manifestaciones de su tradición.

Este eclecticismo nos muestra la manera de ser de una casta, al organizar la sociedad con un gran respeto a las tradiciones y una extraordinaria facultad de adaptación. La palabra europea Hinduísmo

define, mejor que ninguna otra, este concepto. El *Brahman* neutro cede el puesto al *Brahmâ* masculino, que, desde el siglo v, forma con Vishnu y Shiva una trinidad divina, una *trimûrti* dogmática: Brahmâ creador, Vishnu conservador y Shiva transformador. Las encarnaciones del Brahmâ-Vishnu en personalidades sucesivas, los *avatâras*, para enseñar y conducir a la humanidad errante, dieron origen a tan variadas y dispares creencias. No se debe olvidar que aún hoy existe la creencia en un "buda, *avatâra* de Vishnu"...

El análisis de los sistemas filosófico-religiosos de la India nos muestra una concepción del espíritu muy diferente de la nuestra, noción dinámica y que se opone al idealismo pasivo de Platón y al sensualismo de Epicuro. La India no conoce los estados de conciencia; el fenómeno, objetivo o subjetivo, es un "torbellino", *vritti* —como dice Masson-Oursel—, es el *samskâra*, "lo que fué confeccionado", indicando así la prolongación y combinación de factores anteriores. La noción de *ser*, tan importante en nuestra filosofía, no tiene ninguna importancia en el pensamiento hindú; la raíz *bhû*, el "hacerse", se desarrolló con una infinidad de matices desconocidos en nuestro pensamiento —aunque tal vez tenga alguna relación con el germánico *werden*, el devenir—.

El espíritu no es un espejo, sino una llama que irradia su luz por los sentidos; la sensación es *grahana*, aprehensiva, y no perceptiva como en nuestra psicología; las imágenes no vienen del exterior, son espontáneas en la mente del hombre. Así, la sensación no difiere de la inteligencia; ni la imaginación, del intelecto. La imaginación no es una fantasía, sino que tiene normas de percepción; es naturalmente subjetiva, pero, al mismo tiempo, universal y necesaria. Masson-Oursel dice que "los cánones, los criterios, son verdaderas alucinaciones". La filosofía hindú no cree que el hombre piensa por ideas generales o conceptos, como lo creemos nosotros desde Sócrates. La razón, como sistema de los principios del cosmos, no se encuentra en el pensamiento hindú.

En el hombre, los actos hechos con conocimiento imperfecto le hacen esclavo porque lo ligan; mas los hechos con conocimiento perfecto, siendo de pura espiritualidad, le liberan. Para los hindúes el comprender mejor equivale a liberarse. Charles Johston, en su comentario de la *Kena Upanishad*, resume muy bien este concepto hindú del conocimiento intuitivo del mundo: "Toda filosofía racionalista acaba inevitablemente en el agnosticismo. Esa es la conclusión lógica e ineluctable de su modo de buscar el conocimiento... y el filósofo racionalista vuelve la espalda instantáneamente a la intuición. Cuando

se empieza con la intuición, se debe andar con la intuición". La filosofía hindú y, más especialmente, la filosofía tántrica, no solamente *arguye*, sino que *experimenta*; el ritual es un camino de experiencia práctica e inmediata, y el Yoga es otro camino directo de percepción espiritual de la realidad.

Capítulo V

EL BUDISMO

I. Prenotandos sobre el Budismo

Hemos visto ya algunas veces que las especulaciones filosóficas brahmánicas eran tributarias del Budismo; este movimiento filosófico y religioso, nacido en el IV antes de J. C., ha jugado un papel muy importante en la fijación del pensamiento brahmánico en estos tiempos. Sabemos que por la misma época los grandes movimientos del Vedânta y del Sânkhya se hallaban en su máximo desarrollo. Fué un tiempo de especulación filosófica intensa, de lucha de escuelas rivales, de fijación y concretización doctrinales. En general, los doctores brahmánicos se opusieron a las doctrinas "heréticas" budistas, y al tener que luchar contra sus temibles doctores, determinaron y fijaron sus propias doctrinas. No se debe creer que el Budismo fué producto de un solo hombre o una innovación en el campo filosófico de la India; todos sus elementos son brahmánicos y su originalidad estriba en su posición heterodoxa respecto a la autoridad doctrinal de los vedas y a la interpretación de los brahmanes. El Budismo es un hijo legítimo de la India, del pensamiento y de la especulación hindú, pero un hijo tan revolucionario que, después de haber agitado durante algunos siglos al Brahmanismo, fué al fin expulsado de la India por la fuerza de la tradición ortodoxa hindú. Pero todavía se conservan huellas de su origen: en los países asiáticos en los que se implantó, llegó a transformarse y, a veces, hasta desfigurarse; pero, no obstante, en el Budismo chino, japonés, mongol, tibetano, birmano, indochino y javanés, hay marcas indelebles de su origen hindú [1]

La cuestión de si el Budismo es obra de un solo hombre o de una escuela filosófica, o de un grupo de *yogin*, no tiene importancia en sí; lo que no tiene lugar a duda es que sea brahmánico en su pensamiento. Hemos visto que el *dharma* hindú, la ley tradicional, lo ordena todo: religión, derecho, sociedad, pensamiento, acción: la tradición tiene un valor más fuerte que el individuo. En el Budismo, el concepto del *dharma* conserva casi enteramente su valor tradicional; para él, el clan y la familia guardan su valor social; el *ârya*, o noble brahmánico, es respetado siempre, y todo hombre religioso budista es un "ârya". Ya veremos cómo las castas intervienen en la vida religiosa primitiva del Budismo; el brahman es temido por su fuerza mágica y su vida intachable; el budista que observa la castidad es un *brahmachârin*; el poder de la autoridad eclesiástica budista se llama *brahmadanda*, "el bastón brahmánico". También el puesto de los dioses brahmánicos es muy importante en el Budismo: Brahmâ, Indra, Varuna, Nârâyana, llegan a ser "Budas de confesión"; lo mismo que Shiva, Buda recibe numerosos nombres, y, al igual que Brahmâ, tiene un loto como trono. En fin, la doctrina budista, las doctrinas del Sânkhya y las del Vedânta, tienen una similitud profunda: indólogos como Kern, Senart, Jacobi, Pischel, Oldenberg, Oltramare y otros han señalado estas relaciones de filiación y de influencias recíprocas. Stcherbatsky, uno de los budólogos más importantes, ha demostrado que Buda fué en primer lugar un *yogin* y que el Budismo es el resultado de las experiencias del Yoga. Senart, en su trabajo titulado *Bouddhisme et Yoga*[-], ha puesto en evidencia que las fórmulas psicológicas de las cuatro meditaciones sucesivas de Buda durante la última noche de su iluminación concuerdan, hasta el último detalle, incluso en la terminología técnica, con la interpretación de los cuatro estados análogos de la doctrina del Yoga.

El fin del Budismo es, como el del Brahmanismo, la salvación humana mediante la supresión de una existencia miserable basada en transmigraciones indefinidas. Los métodos de liberación budista pertenecen a los ya conocidos y clásicos procedimientos del Yoga: visión intuitiva, ejercicios de concentración, de respiración, de meditación. Las nociones del acto, del *karman*, de la reintegración en el Ser supremo (el *nirvâna*), que se ven en las Upanishads, se encuentran en el Budismo en una forma ya no esotérica y exclusiva del sacerdote, sino divulgada entre el pueblo por los monjes de la Iglesia budista. Su fórmula de "las cuatro Verdades" y el encadenamiento mecánico de las causas y de los efectos fueron comunes, en su origen, con las escuelas brahmánicas que estudiaban las Upanishads. La teoría de los

dhyânas y de los *samâpattis* la tomaron los budistas del Yoga; su ontología y psicología están inspiradas en el Sânkhya; sus especulaciones sobre el *nirvâna* se aproximan mucho a los conceptos brahmánicos del *Brahman* vedantiano [3]. La teoría de los múltiples Budas recuerda la doctrina de las bajadas de Vishnu, de sus encarnaciones sucesivas *(avatâra)* en pro de la salvación de todas las criaturas humanas y celestes. La mitología budista es brahmánica: *devatâ, yakhsa, nâga, preta,* son personajes que se encuentran en todas las corrientes del pensamiento hindú, sea budista, shaivista, jaina o vaishnavista.

Naturalmente, hay diferencias, y diferencias muy marcadas, entre la doctrina budista y las restantes de la India; las veremos más adelante. Pero debo subrayar aquí que existió en la indología una tendencia a considerar al Budismo como una religión aparte, cual si fuese el fruto especial de un solo hombre solitario y diferente a los demás, una religión completamente distinta del Hinduísmo. Hoy las ideas han cambiado y se comprende que el Budismo sea rama de un árbol común que tiene sus profundas raíces en una tierra madre, también común.

El desarrollo del Budismo —y de la escuela hermana heterodoxa, el Jainismo— debió su éxito también a la situación geográfica del lugar de su nacimiento. Parece que la evolución brahmánica se produjo durante la conquista del Indostán por los arios, a su llegada al Penjab; las estrechas relaciones entre el desarrollo brahmánico y el de la religión irania, en un sentido de simplicación filosófica, ya se perciben en los primitivos textos védicos. Según Masson-Oursel, las creencias que expresan en el Rigveda parecen ser las de un pueblo que vivía en los confines del Irán; la *samhitâ* de los himnos debió ser compuesta en el Penjab; los *Brâhmanas* indican una tierra en la que eran conocidos el río Ganges y la Yamunâ. Así, geográficamente, se puede ver el adelanto de la conquista brahmánica aria hacia el SE. Ahora bien, la parte del norte de la cuenca del Ganges, al pie del Himalaya, fué muy poco colonizada por los invasores y mucho menos por la religión brahmánica. Los movimientos jainistas y budistas se desenvolvieron en países poco imbuidos de las formas sociales ortodoxas y en donde la influencia de los arios fué débil. Eso explica su éxito y la paz relativa que la nueva escuela filosófica encontró en esta región; cuando la influencia brahmánica religiosa y política se hizo más fuerte fué cuando la lucha empezó entre la ortodoxia de los brahmanes y el movimiento budista.

II. Buda

Su vida

En la historia de las religiones existió la moda (también hay modas en el pensamiento científico...) de negar sistemáticamente toda autenticidad a los fundadores de movimientos religiosos y filosóficos; se explicaba su existencia con mitos, con creaciones espontáneas del medio favorable, con símbolos astronómicos. Después, los indólogos se han preguntado si la originalidad de una gran institución no proviene precisamente del carácter del hombre que le ha comunicado su primer impulso. El Budismo tiene una fisonomía muy especial en la que se percibe la impresión de una personalidad excepcional.

Dicho esto, no negamos que sean mínimos los detalles históricos que se pueden escoger entre los montones de leyendas y de historias inverosímiles; algunos autores han intentado desentrañar la figura de Buda. Oldenberg reconoce cierto valor documental a la tradición de los antiguos textos pâli; Senart ve [4] en la leyenda un viejo mito solar, aunque al fin de su vida reconoció que el fundador del Budismo era una verdad histórica; Kern es mucho más radical [5] y estima que no hay nada de realidad en un mito astronómico, degradado y popularizado; Rhys Davids y Ricardo Pischel admiten el valor de la tradición y reconocen en la figura de Buda un personaje histórico. Después, al descubrirse el lugar de su nacimiento (Kapilavastu, a 160 kilómetros al norte de Benarés), la real existencia de su familia (los *Shâkyas*) y el culto de sus reliquias hacia el siglo III antes de J. C., la posición de la tendencia "histórica" se ha consolidado entre los investigadores budólogos [6].

El que había de llegar a ser el *Buddha* [7] (en pâli, *Gotama*), es decir, "El que sabe", "El que ha despertado", nació en Kapilavastu, lugar enclavado en los límites de lo que hoy es el reino del Nepal y de la India, entre las estribaciones anteriores del Himalaya y el curso medio del Rapti, a unas cien millas al NO. de Benarés, donde hoy está Gorakhpur (Rhys Davids calcula la población del reino en un millón de habitantes). Era de la familia o clan de los *Shâkyas* [8], "Los Potentes"; sus padres fueron Suddhodana y Mâyâ, que murió a los siete días del nacimiento de su hijo. Se ha dicho que los *Shâkyas* eran una familia real; posteriormente, la leyenda hizo al propio Buda hijo de un rey; pero los textos más antiguos nada dicen referente a esto. Suddhodana debió ser uno de los mayores terratenientes de la raza de los Shâkyas. Este clan se consideraba como descendiente del gran

rey legendario *Okkâka* (*Ikshvâku*); su independencia y autoridad llegó a ser proverbial, hasta el punto de que cuando se quería encarecer la arrogancia de una persona se decía de ella que era "orgullosa como un Shâkya". Eran de la casta de los *Kshatriyas* que, en esta parte de la India, parecían dominar la influencia precaria de los brahmanes. La cronología más corriente fecha su nacimiento en 543 (ó 525) antes de J. C., y su muerte en 480 ó 463. En los textos sánscritos, a Buda se le llama *Shâkyamuni*, "el monje de los Shâkyas"; sus discípulos le llamaron *Bhagavat*, "el bienaventurado"; la gente, según las escrituras pâli, le nombró *Gotama* o *Buddha*; también aparece el apellido *Siddhârtha*, "el que ha llegado a sus fines", o *Tathâgata*, "el que ha llegado a la Verdad".

No quiero exponer aquí la biografía, de todos conocida, del fundador del Budismo, vida en la que la leyenda exuberante ha desfigurado los elementos históricos, como se puede ver por la epopeya del *Lalita-vistara* o por la del *Buddhacharita*. En esas leyendas, sin embargo, se nos muestra la evolución de un alma inquieta; la quietud de la vida agradable de su familia no le satisface. La leyenda habla de cómo, en cuatro encuentros, vió la miseria humana: primero, un anciano que se distinguía por su extrema decrepitud; luego, un hombre gravemente enfermo y abandonado de todos; después, un entierro; y por último, un mendigo brahmán. Toda la vida y sus miserias habían pasado ante su espíritu; dominado por esta angustia, busca para sí una nueva existencia. Su familia, sus mujeres (según las costumbres de su país, había contraído matrimonio con tres) unieron todos sus esfuerzos para distraerle; pero él ya no podía gozar de esa vida porque la muerte, el sentido de lo transitorio, del dolor y de la caducidad de la existencia, habían transformado su pensamiento. El texto canónico pâli, el *Anguttara Nikâya*, describe así sus propias dudas: "Y cuando pensaba todo esto en mí mismo, ¡oh, discípulos!, todo gozo de vivir, inherente a la vida, desapareció en mí". La vista del mendigo brahmán le sugirió la idea de hacerse también monje errante. Una noche, abandonando el palacio, las esposas y a su hijo, *Râhula*, tomó un criado, montó en un caballo y huyó hacia oriente; después envió al criado a su casa, entregándole las alhajas y el caballo, tomó el vestido de color amarillo de los monjes brahmánicos y, cortado el cabello, se dedicó a buscar la solución filosófica del problema de la vida. Tenía a la sazón veintinueve años. El texto más antiguo de este relato se lee en el *Vimânavatthu*.

Se puso primero bajo la dirección de dos instructores brahmánicos[9]: en Vaishâlî siguió las enseñanzas del brahmán *Arâda Kâlâma*;

en Râjagriha, en el Magadha, asistió a la escuela del brahmán *Udraka Râmaputra,* a quien no tardó en abandonar por su ineficacia. Luego se retiró con 5 discípulos al lugar llamado Urubilvâ [10] (hoy, *Bodh-Gayâ*), al sur del Magadha, en el límite meridional de Patna. Aquí, por espacio de seis años (o siete, según los textos más antiguos), se dedicó a extremadas penitencias y disminuyó su alimentación hasta los límites extremos de sus fuerzas, según la enseñanza del Yoga (que encontramos también en la escuela del Jainismo contemporánea de Buda). Mas pronto se dió cuenta de la inutilidad de este ascetismo extremo que debilitaba su mente, y mejoró su alimentación. Entonces sus discípulos, escandalizados, le abandonaron. Una noche, mientras meditaba bajo una higuera, y después de la última tentación de *Mâra* [11], le sobrevino la iluminación que le enseñó el absoluto conocimiento de la salvación de los hombres *(samyaksambodhi).* Desde este momento fué un *Buddha,* es decir, "el que ha superado el dolor y el placer, el bien y el mal".

Su doctrina la manifestó públicamente por primera vez en Benarés, en el parque de las Gacelas: había "puesto en movimiento la Rueda de la Ley budista" *(dharmachakrapravartana),* la rueda, emblema solar, símbolo del poder real, que significaba la institución de las condiciones de la salvación budista y que se asimiló al *dharma* brahmánico [12]. El stupa de Dhamek, en Sarnath, al norte de Benarés, se erigió en conmemoración de este acontecimiento; en sus alrededores existen hoy numerosas ruinas que indican la importancia que para los Budistas han tenido en todo tiempo aquellos lugares. Los primeros discípulos de Buda fueron los cinco de Urubilvâ; al frente de ellos, estuvo Kondañña, llamado más tarde "el Confesor de la fe". La forma y el fondo del sermón de Benarés se ha conservado al correr de la tradición con bastante fidelidad, como puede deducirse de la concordancia casi literal de la tradición septentrional con la meridional en el canon pâli.

El maestro reunió rápidamente otros muchos discípulos: Shârîputra, Maudgalyâyana fueron los primeros; estos dos jóvenes brahmanes vivían en la capital del reino de Magadha, Râjagaha (Rajgir); fueron considerados más tarde como los más santos después del Maestro. Luego se le juntaron sus dos primos, Ananda y Devadatta, el primero considerado como el discípulo preferido de Buda, el segundo, al contrario, llegó a ser el traidor de la futura comunidad; después, fué Anuruddha, y Upâli. El círculo de sus discípulos estaba compuesto por las más diversas clases: Ananda y Devadatta pertenecían a su propia raza y eran nobles; Shârîputra y Maudgalyâyana

eran brahmanes; Râhula era su propio hijo; por otra parte, Upâli era barbero, otro había pertenecido a los servidores que quitaban las marchitas flores de los templos, el sthavira Svapaka era de los que guisaban para los perros, Svati fué pescador, Nanda fué vaquero, Vimala era hija de una hetaira. Dentro de la orden ya no había diferencia de clases: "No por el nacimiento se convierte uno en paria; no por el nacimiento se hace uno brahmán; sino que por sus actos se convierte uno en paria; por sus actos se hace uno brahmán". El *Dhammapada* afirma (XXVI): "Nadie es brahmán por su cabello trenzado, su familia, su nacimiento. El que posee sinceridad y rectitud, ése es bienaventurado, ése es un brahmán".

La vida de Buda transcurrió en la predicación de su doctrina y en la organización de la comunidad filosófico-religiosa que le ayudó. Por espacio de cuarenta y tres años se dedicó durante la estación seca, a predicar por toda la India central y occidental; en los períodos de lluvias, se reunía en un convento o *vihara* con los más celosos de sus discípulos para enseñarles y adiestrarlos en la predicación al pueblo. La parte de la India que recorrió fueron los antiguos reinos de los Kâshî-Koshalas y de los Magadhas, que constituyen las actuales provincias del Audh, del Bihar y los alrededores del Nepal. Sus discípulos visitaron con menos frecuencia la India occidental; los puntos extremos de la predicación nómada del propio maestro parecen haber sido Sâvatthî, sobre el río Rapti, residencia del rey de Koshala, y Râjagaha (hoy, Râjgir), al sur del Bihar. Entre las dos ciudades citadas en el *Mahâparinibbâna sutta* están Champâ, Sâketa, Kosambi, Benarés, todas situadas al este de los lugares de actividad de los primitivos budistas. Los primeros monjes, "los ascetas sectarios del hijo de los Shâkyas" (*Samanâ Shakyapattiyâ*) vestían una túnica amarilla y tenían tonsura; observaban los votos de pobreza y castidad; y se apartaban de la familia y de todo lazo de parentesco.

Buda debió tener el don de infundir vida a su doctrina, pues parece ser que ésta ejercía una atracción muy grande sobre las masas. Acomodábase a la inteligencia del pueblo y le instruía, a diferencia de los brahmanes, en las lenguas vulgares del Indostán oriental, especie de pâli o prâcrit. La Iglesia budista no ha tenido nunca una lengua propia con que exponer su doctrina; no existe una "lengua sagrada" del Budismo. El *Cullavagga* (V, 33, 1) escribe: "Ordeno, ¡oh discípulos!, que cada uno aprenda la palabra del Buda en su propio idioma"

Su misma familia llegó a abrazar la nueva creencia y una tía suya, llamada Prajâpatî, fué la superiora de uno de los tres conventos femeninos de Shrâvastî.

Hallándose en Kusmârâ, orillas del río Hiranyavatî, cerca de Kusinârâ, y luego de haber comido en casa de un herrero de Pâvâ, sintióse enfermo: poco después moría, a la edad de ochenta y un años [15]. Sus últimas palabras, en la exhortación que acababa de hacer a su discípulo predilecto, Ananda, según los textos pâli, fueron: "Puede que penséis: la Doctrina ha perdido a su maestro y no hay maestro ya. No se deben considerar así las cosas, oh Ananda. La Doctrina y Disciplina que os he enseñado y que os he anunciado será vuestro maestro cuando éste haya desaparecido... Oh discípulos, yo os lo digo: todo lo que es creado, es perecedero; luchad sin descanso".

Se ha escrito que Buda murió "de una indigestión por haber comido demasiada carne de cerdo"; las palabras *sukara maddavam* tienen difícil traducción y los indólogos le han dado las más variadas y diferentes interpretaciones: ternilla de cerdo (Fleet, Oldenberg, Dutoit), pernil (Rhys Davids), hongos (Neumann), criadillas de tierra (Hoey, Rhys Davids en una segunda interpretación), carne de cerdo dañada (Franke). Se le tributaron los honores de un entierro regio; fué incinerado según la costumbre de la India y las cenizas encerradas en urnas de tierra *(kumbha)* y distribuídas primero en ocho lugares, después en diez. En cada uno de estos lugares se levantó un edificio de forma redonda *(stûpa)* y en ellos se colocaron los restos mortales con piedras preciosas y otras ofrendas. Estos *stûpas* fueron lugares de peregrinación durante largo tiempo para los Budistas de la India y de otros países; referente a estos centros es muy importante el testimonio del peregrino chino Yuang-Chuang, en siglo VII de nuestra era, como veremos más adelante.

Carácter de la predicación budista

Si queremos, con los elementos fijos que se perciben en sus leyendas y las características de su predicación, fijar los rasgos del carácter y temperamento de Buda, observamos que era de naturaleza delicada, tan sensible a las obras de la creación como a las humanas; que tenía una voluntad muy fuerte y un gran dominio sobre sí mismo, todo ello unido a una bondad sin límites. Su persuasión parece haber sido extremadamente poderosa; la fe que tuvo en su propia realización y la necesidad de propagarla en el mundo fué absoluta y debió tam-

bién contagiarse a sus secuaces; su modo de hablar por analogías, inducción, diálogos y parábolas es muy característico del espíritu hindú [14].

Sería un gran error considerar a Buda como el fundador de una nueva religión; si le ponemos en su tiempo y en su medio, nos resulta ser uno de aquellos *yogins* o *mahâtmas*, frecuentes en todo tiempo en la India, que vagan a través del país, con un grupo de discípulos, predicando una experiencia religiosa personal. En tiempo de Buda la India estaba infestada de sofistas, de doctores peregrinos, que discutían en cada etapa, sobre el ser y el devenir, sobre lo universal y lo particular, y el punto de vista de cada escuela sobre la salvación y la liberación del alma. Cada uno, dentro de su propia escuela, tenía su experiencia particular y vivida del camino de la liberación, *apavarga*. Existían infinidad de sectas, entre ellas: los *chârvâkas*, que negaban la utilidad del ascetismo; los *daivaparas*, especie de fatalistas; los *syâdvâdins*, que no afirmaban nada, como los pirrónicos griegos.

Todos estos sistemas filosóficos se encuentran en los viejos textos pâli, y mediante ellos podemos reconstruir este siglo V antes de Jesucristo, lleno de vida intelectual y religiosa. A Buda podemos clasificarlo como un verdadero agnóstico; su predicación, en la medida en que es posible percibirla detrás del fárrago de los textos, es esencialmente práctica. Todo saber que no es útil para la salvación, es vano; dice en el *Majjhima Nikâya*: "la vida religiosa no depende de la eternidad o de la no-eternidad del mundo. Que el mundo sea eterno o no, siempre habrá nacimiento, vejez, muerte, dolor, pena, lamentación, miseria y desesperación. Enseño yo cómo se puede hacer cesar estos males en la vida presente". Tampoco trata de los problemas sobre el mundo, la naturaleza del alma, la existencia o la no-existencia personal en el *nirvâna*; a este respecto dice en el texto citado: "Que se conteste a estas cuestiones con sí o con no, es pura especulación; es una selva, un callejón sin salida, la engañifa de la especulación; es una red en la cual se embrolla y se enreda uno; sólo se adquieren sufrimientos, dolores, penas, descontentos y peligros... He visto en esto solamente miseria y por ello he dejado completamente a un lado estas especulaciones". Una vez se quejó Malunkyaputra a Buda de que no hubiese explicado problemas tan importantes como el de si el mundo es o no eterno, si el alma y el cuerpo son idénticos o diferentes, si el justo continúa viviendo después de la muerte o no. Buda le preguntó si al aceptarle en la Comunidad le había prometido responder a tales preguntas o si él, el monje, había hecho depender su aceptación de su respuesta. El monje negó. Entonces, Buda le en-

señó que el conocimiento de esas cosas no contribuye a la solución, y que, por consiguiente, debía dejar sin explicar lo que él no había explicado. Sabido es que Buda se negó siempre a contestar a tales preguntas.

La enseñanza de Buda no fué esotérica; en el *Mahâ-Parinibbâna sutta* (II, 25) afirma: "he predicado sin poner en mi enseñanza un interior y un exterior. Cuando se trata de la verdad, el método del Buda no es el del puño cerrado". Su sistema no fué una religión (no quiso tratar de Dios ni de problemas religiosos), sino una congregación de predicadores con una tradición de enseñanza. Su método es socrático: saca provecho de las circunstancias accidentales, poniéndose en el punto de vista de su interlocutor y trayéndole poco a poco y con seguridad al suyo. No cambia los nombres de los conceptos tradicionales, sino que les da un sentido nuevo; su enseñanza es práctica, llena de apólogos, de comparaciones y alegorías. La argumentación por inducción y deducción es reemplazada completamente por la analogía, "la comparación feliz". Por todas partes vemos una predicación popular, vivida, dirigida no tanto a los ascetas cuanto a los hombres del mundo que viven en familia su propia existencia.

III. La Comunidad budista

La actividad espiritual de Buda se ha identificado tradicionalmente con la constitución de la Comunidad budista, el *Samgha*. Se ha considerado como fin último de su misión la creación de los "portadores de la doctrina", los *dhammapadhara*; la Comunidad llegó a ser el cuerpo físico de la doctrina del maestro. Pero la Comunidad fué instituída mucho antes que su doctrina (el *Dharma*).

Esta Comunidad (prefiero esta traducción a la de "Iglesia", corriente en los viejos libros sobre el Budismo, pero que me parece tener un sentido de sacerdocio religioso, totalmente ausente en la Comunidad budista, al menos en su origen) se compone, como la de los Jaina que veremos más adelante, de laicos y religiosos —dueños de casa, adoradores, *upâsakas*—, y de ascetas —mendigos, *bhiksus* (en pâli, *bhikku*)—. Estos últimos son el centro vital de la Comunidad; los que forman el *Samgha*; sus reglas de vida fueron fijadas desde el principio. Los laicos deben observar cinco preceptos: no matar, no robar, no mentir, no embriagarse y no fornicar; los religiosos añaden los votos de castidad y pobreza absoluta. Los únicos bienes que se le permiten son tres hábitos amarillos y el bagaje habitual del men-

digo hindú: el tazón, la navaja, un cinturón, una aguja, un bastón y un filtro para el agua. No pueden sembrar ni guardar alimentos para el mañana. Deben mendigar sus vituallas, vivir en la selva o, al menos, en un parque. Durante la estación de las lluvias que impide toda peregrinación, se reúnen en nichos excavados en la roca o en una casa provisional, el *vihâra,* el origen de los futuros monasterios de piedra. Esta casa fué en un principio morada individual y aislada; más tarde se reunieron varios *vihâras* en torno a una casa central, edificada generalmente por piadosos laicos.

El religioso budista no es un sacerdote; su santificación se debe a su conversión, no a su ingreso en el *Samgha,* la Comunidad. Esta no es una milicia religiosa, sino que está organizada para el interés inmediato y personal de sus miembros. El neófito, cuando ingresa en la Comunidad, se libra de los lazos familiares y de las ataduras del mundo y está en condiciones de vida espiritual muy favorables. La dispersión primitiva tuvo como consecuencia la ausencia de toda jerarquía, así como de toda centralización. La dignidad de antiguo, *sthavira,* no expresa una función definida, sino una respetabilidad especial que lleva consigo la edad. Las distinciones de grados pertenecieron más a la metafísica que a lo social; sólo existen dos reconocidos: novicios y religiosos; los primeros son los *pravrajyâs* (en pâli, *pabbajjâ),* los que "han salido", que han renunciado a la vida doméstica, y los segundos son los *upasampadâs,* "los que han llegado". También se les llama *shrâmaneras* y *shramanas,* respectivamente; la raíz común *shram* significa "apenar", "trabajar fuertemente".

Buda instituyó también comunidades paralelas para mujeres, vigiladas por los religiosos. A la Comunidad pueden pertenecer quienes lo deseen, salvo los enfermos, los criminales y los siervos; al ingresar como religioso queda roto todo vínculo social, incluso el matrimonio. Esto se hace abandonando la vida del mundo y tomando el hábito del monje, y afirmando al mismo tiempo que "se toma refugio en el Buda, en la Ley y en la Comunidad" (ceremonia de la *pravajyâ*); después del noviciado, tiene lugar una segunda ceremonia, *upasampadâ,* en la que el neófito emite los votos, que no son perpetuos, puesto que puede salir de la Comunidad siempre que él quiera.

Con los *bhiksu* y las *bhiksunîs* [15], de Comunidades muy aisladas, cuya vida religiosa estaba minuciosamente regulada (en el *Mahâvagga,* X, 4 y 5, se habla de Anuruddha que, con dos compañeros, pasaban una vigilia cada cinco días hablando de la Doctrina), contrastan los *upâsakas* y las *upâsikâs* (los defensores) que vivían en el mundo, beneficiándose de la santidad de los religiosos. No necesitan conocer los

dogmas budistas, pues su cometido es más un asunto de sensibilidad y de fe que de inteligencia; los *upâsakas* continúan viviendo su vida social y familiar, y ayudan a los religiosos con sus limosnas; entran en la Comunidad confiando enteramente en las tres "joyas budistas": el propio Buda, su *dharma* y su *samgha*. Como se ve, la devoción hacia la persona de Buda empezó en la parte laica de la Comunidad, devoción que les llevó a la adoración del mismo, tan opuesta, en el fondo, a los principios de la enseñanza budista. Los religiosos tienen por fin la consecución de la salvación propia y ajena; su culto consiste en seguir los ejemplos del Maestro. Los laicos, con su ayuda a los *bhiksu*, contribuyeron grandemente a la propagación y consolidación del Budismo: la construcción de los *vihâras* o conventos terminó con la vida errante de los monjes primitivos (la *châra*); y lo que en un principio fué exclusivo de unos cuantos anacoretas, o sea su aislamiento en el *vihâra*, llegó a convertirse en costumbre. De ese modo, los religiosos se fijaron en los monasterios, transformando así profundamente las enseñanzas del budismo.

El primitivo culto budista desconoce los dioses védicos; pero esto no quiere decir que Buda los negara, sino que no se preocupó de ellos —el *nirvâna* budista está muy por encima del pobre y efímero reino de los dioses, seres mortales como los hombres—. Lo esencial del culto consiste en la celebración llamada *upavasatha*, que tiene lugar dos veces al mes, por la luna nueva y la luna llena: en ella se hace una confesión pública de los pecados y se da lectura al *prâtimoksha*; una vez al año, tiene lugar una confesión pública más importante, la *pavâranâ*. La enseñanza ejerce un papel esencialísimo, hasta tal punto que la palabra *sâsana*, instrucción, ha tomado el sentido de "iglesia". En la primitiva Comunidad abundaron las conferencias y los discursos edificantes. En un grupo que enseñaba que cada uno es el artífice de su propia salvación y que lo principal para ello son las obras y actividades personales se notó cierta tendencia al desarrollo de las individualidades; pero esas tendencias han sido poco temidas por el Budismo y esto explica a la vez la gran cantidad de escuelas budistas, cada una con su propio matiz doctrinal o filosófico, y la fuerte personalidad de algunos doctores budistas. En el Budismo, contrariamente a lo que sucede en el Brahmanismo, no hay separación entre lo sagrado y lo profano ni existe aquella distinción de ciertos seres con virtud misteriosa. Los hombres son todos igual en lo que a la conquista de su propia salvación se refiere; lo que sucede es que unos están más próximos y otros más lejos, pero esa sencilla diferencia es de plano religioso, no de monopolio doctrinal:

el monje y el laico son idénticos en el fondo. La conjunción de la vida ordinaria y de las preocupaciones religiosas y filosóficas en un sistema único ha asegurado al Budismo un éxito extraordinario y duradero.

IV. Primeros concilios y fijación de la doctrina

Los antiguos textos pâli dicen que cuando los *bhiksu* disputaban acerca de un punto doctrinal, la *parishad* o asamblea de todos los monjes del lugar debía examinar el punto y resolver las dificultades [16]. Si la *parishad* local no podía resolverlo se planteaba ante una asamblea más numerosa; y si ésta, a su vez, se reconocía incapaz, el asunto se ponía en manos del *Samgha* o reunión general de todos los fieles, y en ella se resolvía mediante votos sucesivos que un escrutador, listo y experimentado, recogía e interpretaba. A pesar de esto, hubo crisis muy graves en la Comunidad naciente y los famosos concilios (los llamados *sangîti*) de los primeros tiempos fueron el signo exterior y evidente de los cismas que dividieron al Budismo en variadas sectas. La razón de ello estriba en que estos "concilios" eran solamente locales y que sus decisiones no se imponían sobre toda la Comunidad. Así, cuenta la tradición que, al final del concilio de Râjagaha, el reverendo Purâna llegó demasiado tarde; se le dijo: "Los Decanos han fijado el canon de la Doctrina y de la Disciplina; acepta este canon". Respondió Purâna: "El canon de la Doctrina y de la Disciplina, oh amigos míos, ha sido fijado muy bien por los Decanos, pero quiero, a pesar de todo, contentarme con lo que he oído y recibido del Buda mismo". Los Decanos no dijeron nada porque no había nada que decir; eran decisiones locales y no generales. En realidad, la Comunidad budista era una federación de pequeñas repúblicas religiosas, de monasterios o de grupos de monasterios muy celosos de su autonomía.

La Budología [17] ha evolucionado mucho en lo que a la interpretación científica de estos concilios se refiere. Los trabajos de Sylvain Lévi, de Louis de la Vallée Poussin, de Tuneld, de Przyluski, nos dan a conocer, a partir de los tres grandes concilios canónicos de la tradición pâli, una diversidad muy grande de tradiciones budistas en todo tiempo y lugar, y un elemento de leyenda apologética que quiere afirmar, a menudo, una tradición particular, un punto de vista local. J. Przyluski ha notado cómo los lugares tradicionales de los concilios se han ido desplazando de este a oeste. El primer "Concilio de los

quinientos" se celebró en Râjagriha, inmediatamente después de la muerte de Buda, en la provincia del Magadha; el segundo, "el Concilio de los setecientos", en Vaishâlî, más hacia el oeste, que marca una etapa de adaptación del Budismo a la civilización intelectual brahmánica y su incorporación al clasicismo hindú; el tercero, "el Concilio de los millares", 118 años más tarde, bajo el reinado de Ashoka, en 246 antes de J. C. (?), en Pâtaliputra, la nueva capital del Magadha; la tradición septentrional añade otro Concilio que Kanishka sitúa en Cachemira, y en el que Ashvagosa fué encargado de fijar una glosa explicativa del dogma budista según la escuela de los *Sarvâstivadîns.*

Hubo así una multitud de escuelas y sectas diversas en los primeros tiempos budistas; la evolución que se percibe en el estudio de los concilios, nos muestra el paso del régimen inorgánico, casi democrático y sin jerarquía permanente, hacia una oligarquía, en la que los ancianos *(Sthaviras)* adquieren una autoridad cada vez mayor. Se forma un monaquismo en el cual las reglas de disciplina, el *Vinaya,* se hacen siempre más importantes con respecto a la Ley, al *Dharma.* La tendencia a la individualización dió origen a estas sectas que, permaneciendo fieles a la enseñanza de Buda en los puntos esenciales, se apartaron de él en algunos dogmas de importancia secundaria y en determinadas prácticas ascéticas. El número de concilios que nos da la tradición no merece ningún crédito; es simbólico, así como la calificación de ecuménicos que se atribuyó a algunos de ellos; pues cada secta y cada escuela se valieron de la existencia, verdadera o mítica, de un concilio para afirmar su punto de vista particular, a fin de darle así un carácter unánime y universal. Estas sectas se localizan en diferentes sitios de la India: la más primitiva, según la tradición, es la de los *Mahâsâmghikas,* en la que apenas había diferencia entre religiosos y laicos; fué el primer tronco de las Comunidades orientales; prestó más atención a los seres divinos del Budismo que a los conceptos filosóficos, y se introdujo más en la vida popular hinduísta. Otra fué la de los *Sthaviras* o Antiguos que dió origen a numerosas escuelas. Esta división se conoce en Occidente bajo el nombre de Budismo del Sur y Budismo del Norte, *Hinayâna* y *Mahâyâna.* Estudiaremos sus características más adelante.

V. El canon budista

¿Cómo se presenta esta literatura budista canonificada en los sucesivos concilios? El canon pâli es considerado como el más com-

pleto, o mejor dicho, el más homogéneo [18]. Su nombre tradicional es el de *Tripitaka,* "los tres cestos", por dividirse en tres secciones: el *Vinaya,* o la disciplina; los *Sûtras,* o tratados didácticos que contienen parte de los discursos de Buda; y el *Abhidharma,* o "esencia de la Ley", el más metafísico del Budismo. He aquí el cuadro, según Masson-Oursel, de esta literatura pâli:

I. VINAYA.

Suttavibhanga: explicación de los sûtras.
Khandakâs: relativo a la vida diaria de los monjes.
Mahâvagga y *Cullavagga*: división de las reglas de disciplina.
Parivâra: textos separados y tablas canónicas.

II. SUTRAS.

Cinco colecciones *(nikâya)*:

la grande, *Digha* (34 *sûtras*).
la media, *Majjhima* (152 discursos o diálogos).
la compuesta, *Samyutta* (56 grupos de *sûtras*).
la "numérica", *Anguttara.*
la menor, *Khuddaka* (textos más cortos).

Esta última colección contiene textos muy importantes y los mejor estudiados del Budismo; son:

1. *Khuddakapâta,* textos pequeños.
2. *Dhammapada,* la ley en sentencias.
3. *Udâna,* las aspiraciones espirituales.
4. *Itivuttaka,* las palabras de Buda.
5. *Suttanipâta,* pequeña colección de sûtras.
6. *Vimânavatthu,* historias y leyendas.
7. *Petavatthu,* leyendas.
8. *Thera,* estancias de monjes.
9. *Therîgâthâ,* íd. de monjas.
10. *Jâtakas,* vidas anteriores de Buda.
11. *Niddesa,* comentario parcial del *Suttanipâta.*
12. *Patisambhidâmagga,* texto de metafísica.
13. *Apadâna,* hazañas de santidad.
14. *Buddhavamsa,* leyendas sobre 24 Budas anteriores a Sâkyamuni.
15. *Chariyâpitaka,* 35 *jâtakas* destinados a mostrar cómo Sâkyamuni logró las diez perfecciones.

III. ABHIDHARMA.

1. *Puggalapaññatti,* teoría de la individualidad.
2. *Dhâtukatha,* elementos y factores que condicionan los fenómenos psíquicos.
3. *Dhammasangani,* enumeración de los fenómenos.
4. *Vibhanga,* fragmento del precedente.
5. *Patthâna,* cuestiones metafísicas en forma positiva.
6. *Yamaka,* cuestiones metafísicas en forma negativa.
7. *Kathâvatthu,* manual de controversia.

Las partes más antiguas son las dos primeras; y si bien el *Abhidharma* es posterior y su doctrina la misma de los *Sûtras* (en pâli, *suttas*), está dotada de una mayor profundidad. Parece que la mayor parte de este canon data de tiempos del rey Ashoka, cuando este Emperador reunió la gran asamblea budista del concilio de Pâtaliputra. Después cristalizó la tercera sección, la parte metafísica de la doctrina.

Junto a este canon, pero considerados como "no-canónicos", están los textos siguientes: el *Milindapañha,* "las cuestiones del rey Menandro", texto muy característico de la sofística budista de los siglos II y I antes de J. C.; los *Kathâs (Attha* y *Nidânakathâs),* explicaciones de *jâtakas;* las glosas de Buddhaghosa, el gran doctor budista del siglo V de nuestra era; las dos crónicas de Ceylán, el *Dîpa* y el *Mahâvamsa.*

Se plantea hoy la siguiente cuestión: ¿Es el Budismo del canon pâli el mismo que el Budismo precanónico o de Buda? Los doctores budistas no dudaron en atribuir la paternidad de todo el canon al propio Buda; pero la ciencia occidental de la Budología, después de un tiempo de negativismo absoluto, ha investigado hechos anteriores y hoy reconoce que el Budismo es una cierta forma de Yoga hindú, nacido de la cristalización rápida de elementos hindúes bajo la influencia del gran Shâkyamuni. Su novedad estriba en que el ascetismo individual e independiente de los yogins fué sustituído por una disciplina colectiva. Estas comunidades de ascetas existían ya en la India; las vemos en los Jainas y en los Sârvâkas; pero en el Budismo se observa un aspecto intelectualista muy acentuado, y las mortificaciones parecen tener un papel secundario; ése fué el aspecto original del Budismo.

Naturalmente, la devoción antigua ha evolucionado, las leyendas y los mitos han invadido el campo religioso, la mística y el espíritu especulativo han inventado nombres y doctrinas sutiles, pero el "he-

cho budista" permanece, y aún hoy se puede decir que las doctrinas fundamentales del Budismo no parecen ser distintas esencialmente del mensaje de Buda.

VI. La doctrina primitiva

Las cuatro Verdades

La piedra fundamental del Budismo consiste en "las cuatro nobles Verdades", *âryasatyâni*, que, según el sermón de Benarés, forman la Ley suprema budista; son: 1.ª Todo lo que existe está sujeto al dolor; 2.ª El origen del dolor reside en los deseos humanos; 3.ª La supresión del dolor proviene de la supresión de los deseos; 4.ª El método moral para llegar al *nirvâna* es la extinción de todo deseo. Este es el *Credo* budista [19]. Kern ha observado que esta división cuatripartita está tomada del sistema seguido por la medicina hindú, al cual sigue también el Sânkhya y el Yoga.

Veamos el texto budista donde están expuestas las cuatro Verdades:

"He aquí, oh monjes, la verdad sagrada sobre el dolor: el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor, la unión con lo que no se quiere es dolor, la separación de lo que se quiere es dolor, el no obtener lo que se desea es dolor; en resumen, los cinco modos de apego son dolor (es decir, el apego al cuerpo, a las sensaciones, a las representaciones, a las formaciones, a la conciencia)".

"He aquí, oh monjes, la verdad sagrada sobre el origen del dolor: es la sed (de la existencia) que conduce de renacimiento en renacimiento, acompañado del placer y de la codicia, que encuentra aquí y allá su placer; la sed de los placeres, la sed de la existencia, la sed de la impermanencia".

"He aquí, oh monjes, la verdad sagrada sobre la supresión del dolor: la extinción de esta sed por el aniquilamiento completo del deseo, desterrando el deseo, renunciando a él, liberándose de él, no dejándole en su sitio".

"He aquí oh monjes, la verdad sagrada sobre el camino que conduce a la supresión del dolor: es el camino sagrado con ocho senderos que se llaman: fe pura, voluntad pura, lenguaje puro, acción pura, medios de existencia puros, aplicación pura, memoria pura, meditación pura".

Sabido es que Buda empezó sus meditaciones según las costumbres más duras y severas del ascetismo brahmánico; fracasó porque

su cuerpo, excesivamente debilitado, no pudo responder a las exigencias de su espíritu. Por eso Shâkyamuni renunció a este ascetismo inhumano, que condenó siempre más tarde, y habiendo alimentado su cuerpo e intentado diferentes meditaciones, aguzado el pensamiento por los éxtasis, "vió" las cuatro verdades en la noche de la iluminación (*bodhi*). Se da cuenta de que toda existencia es caduca y, por lo mismo, dolorosa: "nada me pertenece; no soy un yo; toda existencia proviene del deseo; la destrucción del deseo es la destrucción de la existencia, es el *nirvâna*". Shâkyamuni había descubierto la verdadera naturaleza de las cosas, su *dharma*. —Hemos visto que esta palabra (*dharma*) de la terminología budista es propiamente intraducible; significa cosa, toda esencia, toda partícula de materia, ley religiosa, religión, justicia y toda clase de ideas—. Toda esencia (*svalakshana*), según la "visión" de Buda, es caduca, dolorosa, no-sustancial; había descubierto el *nirvâna*, que no tiene causa, que no es existencia (toda existencia es causada), que no es no-existencia. "Así, oh monjes, como el gran Océano no tiene más que un sabor, el sabor de la sal, así también esta doctrina no tiene más que un sabor, el de la salvación". Es imposible escapar al dolor en cualquiera de los modos de existencia: es menester entrar en el *nirvâna* que *es* allende la existencia y la no-existencia; es imposible librarse del deseo de la existencia con un deseo cualquiera. Es necesario asegurarse, por el saber, que todo deseo es, en sí, doloroso. El camino del *nirvâna* es, pues, un saber (*jñâna*), una sabiduría, una ciencia o *prajñâ*, un conocimiento discriminativo (*pravicaya*). La *prajñâ*, cuando es pura, desarraiga el cuádruple error de tomar por puro, feliz, permanente y sustancial lo que es impuro, doloroso, transitorio y accidental; del mismo modo, la *prajñâ* desarraiga el deseo, provocando una radical aversión hacia las cosas deseables, una vez conocidas tal cual son en su propia verdad. Ya hemos citado las palabras de Buda en que compara el sabor (*rasa*) de la sal, único del mar, con el gusto de la salvación (*moksha, mukti*) o del *nirvâna*, que es el único de su doctrina, la verdadera doctrina o religión (*saddharma*).

Una de las características del camino del *nirvâna* es el absoluto desprendimiento (*virâga*), la apatía (*nirveda*), la aspiración al *nirvâna*. Nadie ha dicho con tan franca dureza como el Budismo que esta tierra es un valle de lágrimas. Algunos autores occidentales han afirmado que este *nirvâna* es la nada [20]; pero un estudio atento de los conceptos filosóficos budistas demuestra bien a las claras que esto es un error, pues como dice Oldenberg, las proposiciones de las cuatro verdades lo indican muy claramente: los Budistas rechazan el mundo,

no porque lo crean objeto de ilusiones y engaños, sino única y exclusivamente porque oculta el dolor; el discurso de Benarés es muy claro en este sentido. Hay aquí una ignorancia que casi tiene realidad ontológica.

Este concepto del mundo como fuente del dolor no es de origen budista; pues ya vimos en las Upanishads la distinción entre el Brahman, "yo" real del hombre (su *âtman*), y su manifestación, expresión de lo limitado, del sufrimiento, de la muerte, de la transmigración, del dolor, etc. El Sânkhya nos ha mostrado una evolución más profunda de este concepto y la separación dualística de una materia que subsiste por sí misma, y se desenvuelve según sus propias normas. El Budismo ha continuado este pensamiento; el hombre no puede pertenecer al mundo de la manifestación. El cuerpo, como toda la manifestación, se transforma continuamente; la vida del cuerpo y del alma se derrama, mientras que cada acontecimiento, cada hecho, se encadena con el precedente y recibe de éste un impulso. Buda utiliza a menudo la comparación de un torrente sin fin en medio del cual el hombre, en peligro, no puede contener o dirigir las olas tumultuosas. Pero se debe notar cuidadosamente que esta teoría del dolor y de la impermanencia de la manifestación concierne solamente al no-yo; de ello se deduce que la salvación no debe ser conquistada, sino reconocida, porque existió y existe siempre. Los textos budistas están llenos de imágenes patéticas sobre la inestabilidad y el dolor en el mundo; en el *Therîgâthâ,* por ejemplo, a una madre que llora la muerte de su hija Jîvâ le dice Buda: "Ochenta mil jóvenes que se llamaban todas Jîvâ han sido quemadas en este sitio de cremación, ¿cuál es la que tú lloras?". O el pasaje, clásico en budología, del *Samyutta Nikâya* (II): "¿pensáis, acaso, oh discípulos, que es más grande el agua que contienen los cuatro océanos que la cantidad de lágrimas que derramasteis mientras errasteis a la ventura de migración en migración y que gemisteis y llorasteis porque correspondíais a los que odiabais y no correspondíais a los que queríais?... La muerte de una madre, de un padre, de un hermano, de una hermana, de un hijo, de una hija; la pérdida de los padres, de los bienes, todo esto lo probáis a través de las edades". El *Dhammapada* contiene gritos de angustia ante la miseria del mundo [21]: "Del gozo nace el dolor, del amor nace el dolor... Como un torrente de lodo que destruye un pueblo, la muerte cae sobre el hombre que segaba las flores de la vida..." Pero el tono filosófico que se desprende del conjunto de los textos no es el de una melancolía estéril; es un sentimiento de compasión por los que están todavía en el mundo. La búsqueda

de la salvación, del *nirvâna,* da un tono de grave alegría que se refleja bien en el *Dhammapada* (94, 197, 373): "En gozo perfecto vivimos, nosotros a quienes nada pertenece. La alegría es nuestro alimento, como los dioses radiantes. Con el alma llena de paz, el monje disfruta de una felicidad sobrehumana, contemplando cara a cara la verdad". Hemos de subrayar que este júbilo interior no tiene nada que ver con una resignación triste y taciturna que algunos vulgarizadores del Budismo han acreditado en Occidente y que ya los especialistas Oldenberg, Masson-Oursel, Oltramare, De la Vallée Poussin, rechazaron por no estar conforme con el auténtico pensamiento budista.

La cadena de las doce causas

Vamos a estudiar el desenvolvimiento de las cuatro grandes verdades porque corresponden a la base filosófica del sistema budista. El origen y la supresión del dolor, según hemos visto, tiene su fuente en la sed de la existencia. ¿De dónde viene esta sed? Hallamos aquí la principal teoría budista llamada "de las doce causas", de la "generación condicionada" o del "lazo de causalidad del origen" [22] (de las tres maneras puede traducirse), correspondiente a la palabra sánscrita *pratîtyasamutpâda* (en pâli, *paticcasamuppâda*). Esta teoría es el símbolo de la fe budista, que está ligado al credo de las cuatro verdades, de tanta importancia para el Budismo; es una fórmula compuesta de doce afirmaciones (*nidânas*), enlazadas entre sí en una doble serie, positiva y negativa, de términos. He aquí el texto exacto:

"De la ignorancia proviene la experiencia (*samskâra*); de la experiencia proviene el conocimiento (*vijñâna*); del conocimiento provienen nombre y cuerpo (*nâmarûpa*); de los nombres y cuerpos provienen los seis dominios (*sadâyatana*); de los seis dominios proviene el contacto de los sentidos y de sus objetos [el *manas* es considerado como un sentido]; del contacto proviene la sensación (*vedanâ*); de la sensación proviene la sed (*trishnâ*); de la sed proviene el apego a la existencia (*upâdâna*); del apego a la existencia proviene la existencia (*bhava*); de la existencia proviene el nacimiento (*jâti*); del nacimiento provienen la vejez (*jarâ*), la muerte (*marana*), el dolor (*duhkha*), la pena y la desesperación.

"Pero si la ignorancia es suprimida por el total aniquilamiento del deseo, esto provoca la supresión de las experiencias; por la supresión de las experiencias, es suprimido el conocimiento; por la supresión del conocimiento, son suprimidos nombre y cuerpo; por la supresión del nombre y del cuerpo, son suprimidos los seis dominios;

por la supresión de los seis dominios, es suprimido el contacto; por la supresión del contacto, es suprimida la sensación; por la supresión de la sensación es suprimida la sed; por la supresión de la sed, es suprimido el apego a la existencia; por la supresión del apego, es suprimida la existencia; por la supresión de la existencia es suprimido el nacimiento; por la supresión del nacimiento son suprimidos vejez y muerte, dolor, pena y desesperación. Tal es la supresión de todo el imperio del dolor".

El fondo, pues, de esta doctrina es la ignorancia *(avidyâ),* no la ausencia de conocimiento verdadero; pues, como ya hemos dicho, tiene una especie de realidad ontológica que es el ser ilusorio, un no-ser que intenta, sin razón, ser realidad, una especie de *mâyâ* brahmánica. Con este primer anillo de su cadena, meditó Buda sobre la construcción progresiva de las doce condiciones, así como su construcción regresiva. La comprensión de estos dos procesos le condujo a la iluminación.

Intentemos estudiar más profundamente esta "cadena", base del Budismo. Debemos notar ante todo que cada eslabón, literalmente, significa que el modo de ser del hombre proviene de su conducta anterior *(esse sequitur operari)*; así, la traducción literal del primer eslabón sería: "En dependencia de la ignorancia, se producen las experiencias". Según Warren, en esta teoría no hay relaciones de causalidad, sino de "ejemplo particular de una teoría más general"; Oldenberg se opone justamente a este modo de ver. A continuación ponemos la interpretación de Oltramare, que es quien con mayor claridad ha expuesto esta "cadena" de proposiciones, empezando por la última:

XII. La existencia es dolorosa y está envenenada con la perspectiva de la vejez y de la muerte.
XI. Llevo conmigo estas miserias porque he nacido.
X. He nacido porque pertenezco al mundo del llegar a ser.
IX. Llego a ser porque alimento en mí la existencia.
VIII. La alimento porque tengo deseos.
VII. Deseo porque tengo sensaciones.
VI. Siento porque entro en contacto con el mundo exterior.
V. Este contacto es producido por el funcionamiento de mis seis sentidos.
IV. Mis sentidos funcionan porque como individuo, me opongo al no-yo.

III. Soy un individuo porque tengo mi conciencia llena de la idea de mi personalidad.

II. Esta conciencia está hecha así gracias a mis experiencias antiguas.

I. Estas experiencias han infectado mi conciencia porque no soy sabio.

Como se ve, cada proposición es la base, el *nidâna,* de la siguiente; pero en un sentido más de consecuencia y de condición que de causalidad.

Empecemos por la ignorancia *(avidyâ)* de las cuatro Verdades, de la inestabilidad de los agregados de la manifestación. Algunos (como Beckh, por ejemplo) la han interpretado como un concepto cosmogónico que obrase en el origen de las causas, según se ve en la *mâyâ* brahmánica; también se han hecho comparaciones entre la *mâyâ,* este espejismo ilusorio del Ser verdadero y eterno, y la *avidyâ* budista, especie de nada. Los textos pâli limitan mucho estos conceptos que, más tarde, en la *Prajñâpâramitâ,* por ejemplo, harán, de "la naturaleza de la ilusión, el lugar en donde se encuentran todos los seres"; la "ignorancia" del Budismo primitivo es sencillamente la "ignorancia de las cuatro Verdades" *(Sammâditthi-suttanta,* en el *Majjh. Nik.,* I). La ignorancia es el fundamento de la existencia presente; un texto posterior, el *Milindapañha,* declara que "no se puede descubrir si anteriormente, en los principios, la ignorancia no fué"; la *avidyâ* es un hecho de la existencia humana normal y el agnosticismo budista ha rechazado estudiar sus principios y orígenes metafísicos.

Bajo la influencia de esta ignorancia, las raíces de lo malo y del error hacen nacer actos que dejan en el individuo una huella o marca (*samskâra*; en pâli, *sankhârâ*) (II). *Samskâra* significa, con frecuencia, disposición y tendencia del funcionamiento corporal o mental que produce algún resultado. La raíz de esta palabra significa "preparar" "formar", "arreglar"; *samskâra* lo mismo significa el hecho de preparar que la cosa preparada; en la terminología budista las dos nociones coinciden; la cosa que se hace, tiene existencia en cuanto está siendo hecha; el ser no es, sino que llega a ser, engendrándose para disolverse. Esta huella, este *samskâra,* es el molde en el cual se vierten todas las experiencias ulteriores.

La conciencia (III) está compuesta de toda esa masa de huellas, de *samskâra,* herencia de la vida psíquica del pasado; la aparición de la conciencia, *vijñâna,* coincide con el momento en que se opone

a un sujeto cognoscente su objeto conocido. El concepto budista del *samskâra* es de difícil comprensión para los occidentales; es el conjunto de las experiencias, de las cosas, de todo lo que es producido y se destruye. En la "cadena" que se aplica solamente al ser humano, el *samskâra* tiene un sentido más reducido: es una experiencia que se hace en la existencia personal, física y moral; tiene un sentido de disposición, de tendencias que determinan el futuro nacimiento del ser humano. Más tarde hicieron listas muy detalladas de *samskâras*, como el *Dhammasamgani*; pero, en el Budismo primitivo, según la interpretación de Oldenberg, los *samskâras* son disposiciones de la voluntad y de la actividad que disponen de los destinos y del renacimiento, disposiciones que están en el cuerpo, como el calor, el hambre, la sed, etc. (*Anguttara Nikâya*, V). En los sistemas del Yoga y del Sânkhya, los *samskâras* y las disposiciones nacidas de las culpas son la simiente de la cual nace el dolor; y una vez logrado el conocimiento y destruída la ignorancia, esta simiente ya no puede producir nuevos gérmenes; es anulada. Conceptos semejantes se encuentran en el Budismo: esta potencia de formación empuja al ser humano, sea en las esferas terrestres, sea en los mundos de los dioses; pero, el dolor, sigue reinando en todas partes. El verdadero sabio no busca la felicidad humana o divina; intenta el cese de toda continuación de la cadena, de todo *samskâra*.

Con la conciencia y el conocimiento, el *vijñâna*, empieza la existencia separada del individuo con nombre y forma, *nâmarupâ* (IV). El individuo tiene cinco sentidos y la mente, que forman los seis medios de comunicación con el mundo exterior (V). Ahora es posible el conjunto de tres *dharmas:* un órgano, un sentido y una de las formas de conciencia sensorial; este contacto (VI) es condición necesaria de las sensaciones (VII), y la sensación, a su vez, lo es de la sed y deseo (VIII). Luego, el individuo intenta por todos los medios satisfacer este deseo que está en él, buscando el objeto de su deseo; el hallazgo, *upâdâna* (IX), de este objeto entretiene la existencia, *bhava* (X), que es la serie de las combinaciones de agregados, elementos de toda vida, combinaciones inestables y continuamente renovadas por la asociación de nuevos elementos. En la existencia, el individuo nace (XI), sufre y muere (XII). El término *upâdâna* significa "apego", "abrazo" al mundo exterior; la escolástica budista distingue cuatro especies de apego: deseo, opinión (falsa), presunción por la virtud y las observancias monásticas (no basta eso para lograr la salvación) y creencia en el propio yo. El *upâdâna* es comparado a la llama que se lanza hacia el cielo después de haber

abrazado el combustible, sin el cual no se puede concebir; semejante a esta llama es la existencia de cada ser, y nuestra misma vida es, hasta cierto punto, un fenómeno perpetuo de combustión. La salvación consiste en la extinción (*nirvâna*) de esa llama. Es necesario liberarse de toda especie de apego, según el *Anañjasappâya-suttanta* (*Majjh. N.*, 106). La existencia (*bhava*), según la terminología budista, es de tres clases: existencia en el mundo del deseo, existencia en el mundo de la corporeidad y existencia en el mundo de la no-corporeidad o del espíritu. Con la muerte (XII) no se acaba la "cadena" budista porque, después de ella, viene un nuevo nacimiento, con nuevos dolores y nuevas muertes.

Esta "cadena" budista del *Pratîtyasamutpâda* se coloca en el espacio y en el tiempo; en los monasterios budistas del Tibet, y también en China, son representadas bajo la forma de una rueda (la "Rueda del Mundo") dividida en doce sectores (las XII causas) que rodean los seis mundos (dioses, titanes, hombres, animales, demonios y el mundo intermedio de los espíritus humanos en pena, los *pretas*). En realidad, las doce causas cooperan a la vez, directa e indirectamente, al dolor del individuo. Según los doctores de lengua sánscrita, se reparten las causas en tres tiempos (I y II, en el pasado; III a X, en el presente; XI y XII, en el porvenir) y también en tres vidas humanas sucesivas. Esto nos enseña cómo la vida presente es la consecuencia de la vida pasada y cómo condiciona la vida próxima. Los *nidâna* III-IX representan la vida actual bajo dos aspectos diferentes: primero, como el fruto (III-VII) de *dharma* anteriores, o sea, de la ignorancia; segundo, como determinando (VIII y IX) una realización (X) nueva que se manifiesta a su vez por el nacimiento y la muerte.

La fórmula de la *Pratîtyasamutpâda* excluye la noción de un alma, que sería, naturalmente, pasible; en los diversos caminos, malos o buenos, sólo se habla de "fenómenos". Excluye también la noción de un agente exterior que atormentara a las criaturas; la sucesión de los fenómenos que causan o destruyen la maldad se desarrolla en el fuero interno de los individuos. Tampoco aparece la idea de un Dios; su dios es un flujo incesante de fenómenos, característica del Budismo primitivo.

La momentaneidad budista

Para el Budismo, el ser, como tal, no existe; sólo hay estados sucesivos. Una de las características de su filosofía es la "momentanei-

dad": los cuerpos no se trasladan de un lugar a otro, sino que ese movimiento es la "producción de una continuidad de punto a punto"; un mismo individuo deja de ser el mismo en dos momentos diferentes de su existencia; es una fluidez eterna y con perpetua mutación. Aquí se ve la oposición fundamental con el Vedânta: éste hacía abstracción de todo lo fenoménico, el Budismo sólo conoce los fenómenos. El Budismo antiguo admitió solamente un ser simple, eterno e incognoscible: el *nirvâna.*

Otra noción de capital importancia para el Budismo histórico es el *skandha* (en pâli *kandha*), que es un grupo o agregado de cosas temporales; este término significa "tronco de árbol", "hombre", "multitud", "masa", "división de una obra"; en budología, tiene el sentido de "los elementos del ser". El individuo humano, en su constitución física y psíquica, está compuesto de la unión de cinco grupos de *skandha:* la forma, lo corpóreo (*rûpa*), la sensación (*vedanâ*), la percepción (*sañjñâ*), las conformaciones (*samskâra*) y la conciencia (*vijñâna*). Los *samskâras* son las predisposiciones y tendencias que explican la unión del *dharma* actual con uno o más *dharmas* anteriores, o predisponen el *dharma* actual a la recepción de *dharmas* ulteriores. El *vijñâna* es el estado moral e intelectual del individuo humano en cada uno de los momentos sucesivos de la serie que constituyen al individuo; se descompone en 89 subdivisiones y es el más importante de los cinco *skandhas.* Las escuelas budistas han hecho listas muy complicadas de los diversos *skandhas* humanos; se cuentan 52 *skandhas* diferentes. El individuo es así un conjunto de conjuntos y su naturaleza está determinada en cada momento por el número y el carácter de las partes que lo constituyen; cada modificación hace de él un individuo nuevo. Pero hay doctores budistas que distinguen también una continuidad, *santati,* relativa; cada individuo es un montón, *râsi,* y una serie, *dhârâ:* montón, en el sentido de que contiene, en cada momento, un gran número de *skandhas;* serie, porque, entre dos estados sucesivos, hay, a la vez, diferencia y solidaridad. Dos estados consecutivos son como un objeto y su imagen en el espejo. El modo de sustitución de un *dharma* por otro es enteramente mecánico; no hay transformación, sino eliminación y asociación. Todo está sujeto a un devenir.

La conclusión filosófica de un fenomenismo tan intransigente es la negación de la realidad de los géneros: las palabras "hombre", "perro", no corresponden a nada. Ya en las Upanishads habíamos encontrado algo semejante; pero establecían el principio de la existencia individual de la única sustancia y la negación de todo fenómeno:

las palabras, que sólo expresan fenómenos, no llegan a la realidad única. Para el Budismo es a la inversa: no hay otra realidad que el fenómeno individual; las palabras, que designan géneros, no corresponden a la realidad. El Budismo niega el ser y sólo se queda con el devenir.

El karman budista

El movimiento de los agregados, de los *skandhas*, no se hace tampoco al azar; hay una causa que determina la condición de cada combinación nueva; es la cualidad de una causa precedente; así, cada agrupación sucesiva recoge el fruto de los estados anteriores y pone la semilla que fructificará en un estado ulterior. La reacción del acto sobre el agente recibe, en filosofía budista, el nombre de *karman*, reacción limitada a los agentes conscientes. Para que sus actos fructifiquen, los individuos deben obrar a sabiendas; cuando se hace un acto, se produce en la continuidad del agente un *dharma*, un estado distinto; aparece ahora, con el *karman*, la noción de la responsabilidad. El individuo humano que es, según el Budismo, un "conjunto-serie de agregados", es castigado o recompensado por los actos de otro "conjunto-serie de agregados" del cual es solidario. Cada uno de los seres tiene su *karman*; son los herederos de las obras e hijos de las obras; están bajo la dependencia de las obras, a merced de las obras. "La obra establece entre los seres las distinciones de bajeza y de excelencia" [23].

El Budismo ha construído su moralidad alrededor de la noción del *karman*; la fuerza del *karman* es irresistible, aunque a veces puede ser anulada por otra. El hombre puede obrar sobre su *karman*; toda falta es una acción, que puede, a su vez, ser contrarrestada por la del arrepentimiento. Para que las obras produzcan su fruto han de poseer ciertas condiciones auxiliares, puesto que todo acto se manifiesta inmediatamente como causa. Lo que ayuda al desenvolvimiento del *karman* son los principios del mal, los *akushala dharma*: el deseo, el error, el odio, el apego a la vida; si el agente es un sabio cuyas mortificaciones voluntarias son una anticipada expiación del mal, el acto puede ser esterilizado, es el acto impasible *(âneñjya)*. Con la doctrina de que el alma puede anular, mediante nuevas acciones, el efecto de las pasadas, Buda abrió en el sistema cerrado de su fenomenalismo absoluto, la puerta a la salvación. Por riguroso que sea, el intelectualismo budista no excluye una disciplina moral, sino que la exige. El camino que conduce a la eliminación del dolor es la supresión de las condiciones del error; así vemos en la primitiva moral budista un aspecto

negativo, una serie de restricciones de las diversas formas del deseo egoísta. Para liberarse del error es necesario no caer en la impureza. Sólo las virtudes positivas, a saber meditación y sabiduría, son las que nos conducen a la verdadera ciencia. Esta doctrina se denominó de "la vía media" (*madhyamâ pratipad*) según el *Samyutta Nikâya* (II, 20, 23, 61, 76), rechazándose el nihilismo (*nâstika*), o sea el dogmatismo ontológico (*astika*) de los brahmanes. El Budismo fué, ante todo, una Moral basada sobre una experiencia, sobre un saber. Buda separó la moralidad de la religión de la de la filosofía; la ley moral fué tenida, en sí misma, como la última realidad de las cosas. Todo el sistema se basa sobre la razón y sus exigencias, sobre la razón práctica, la experiencia personal. Buda insistió siempre en que no era un profeta, sino "el que ha visto la naturaleza de las cosas".

El alma humana

Llegados a este punto, podemos empezar el estudio de una noción muy discutida en el Budismo y que ha sido causa de grandes equívocos para el Occidente: la del alma humana. Así como el Budismo niega la existencia del cuerpo, como sustancia cerrada, que tiene en sí su razón de ser, niega también la existencia de un alma bajo este concepto. El alma no es más que un conjunto de fenómenos diversamente entrelazados que aparecen y desaparecen: está constituída por la unión de cinco especies de estos fenómenos inestables y fugaces; sensaciones, representaciones y todos los hechos que constituyen la vida interior se derraman los unos en los otros como un torrente (recuérdese que Heráclito también recurre a la imagen del río). En el centro de esta multiplicidad cambiante permanece el conocimiento (*vijñâna*), la conciencia o, mejor dicho, la "sustancia pensante", que —si comparamos el cuerpo a una ciudad, como hacen el *Samyutta Nikâya* (IV) y el *Milindapañha*— es como el dueño de esta ciudad, vigilando los movimientos de las ideas y de las sensaciones. Pero no es distinta esencialmente de ellos; es también su *samskâra*, o una colección de *samskâra*, sin sustancia e inestable; no tiene unidad ni permanencia; es como el πάντα ῥεῖ griego. El Budismo no admite la noción de un yo único, siempre semejante a sí mismo, al que cada acto y cada sentimiento pueden ser referidos: reconoce la existencia de diversas sensaciones (visuales, auditivas...), hechos de conciencia, dolor, etc., pero no una entidad que vea, entienda y sufra; el yo no tiene ninguna consistencia; sería un error suponer una existencia en sí (*satkâyadristi*). Los Budistas afirmaron la inexistencia del *âtman*:

anâtmatâ (en pâli, *anattâ*). A este respecto es característico en el texto del *Bhikkunî-Samyutta, Samy. Nik.* (I), el diálogo de *Mâra,* el tentador, con una monja budista: "¿Qué quiere decir, oh *Mâra* —dice la monja—: "Hay una persona"? Falsa es tu doctrina. Eso es solamente un montón de formaciones mudables (*samskâra*); no hay aquí una persona. Del mismo modo que cuando las diferentes partes de un carro están juntas se utiliza la palabra "carro", así, cuando los cinco grupos están juntos, se habla de la persona; tal es la opinión común. Todo lo que nace es dolor, dolor lo que es y lo que se va; no se produce nada sino dolor; no se disipa nada sino dolor".

¿Cómo concordar esta doctrina, que niega la existencia de un sujeto en el ser físico e intelectual del hombre, con la creencia en la sanción moral de nuestros actos? Esta dificultad se resuelve así: el proceso del llegar a ser, en su flujo continuo, liga el pasado al presente y al porvenir; si los "elementos" de la existencia presente implican una culpa, este proceso llevará en consecuencia el castigo de los "elementos" que se desarrollen en dependencia de aquéllos. Que haya o no haya alma, la potencia del *karman* obra, los actos traen sus frutos. Buda afirmó algunas veces: "Veo el acto, no veo al agente; veo el fruto, no veo al que lo coge". El problema del conocimiento, con la negación del alma, se resuelve también con el hecho de que toda sensación es consciente en sí misma; *la continuidad no es más que la relación de causa y efecto entre los estados consecutivos de una serie*; es como una "fila de hormigas", es el "todo fluye" de Heráclito. A esta continuidad se le puede llamar alma, *âtman,* con tal que se afirme que "el alma-continuidad" no es ni sustancia ni soporte. Los Budistas no niegan el yo ni el espíritu, sino el carácter absoluto de este yo y de este espíritu; admiten un yo fenoménico *(pudgala),* simple ley de sucesión entre fenómenos conexos, y un universo, fenómeno hecho con vicisitudes mudables y cambiables, pero en mutuo encadenamiento. La relatividad de nuestra existencia empírica supone una posibilidad de evasión fuera de esta relatividad, el *nirvâna,* que no es ni un objeto ni un estado de nosotros mismos.

El problema de la memoria se explica también por el hecho de que el agregado, el *skandha,* posterior ha sido determinado en su formación por el agregado anterior. El residuo dejado por un estado de conciencia, la *vâsanâ,* es como un germen que germinará, bajo la forma del recuerdo, cuando se produzca la circunstancia favorable a la aparición. El problema de la transmigración se resuelve con facilidad: la conciencia, el *vijñâna,* no está sujeta a la muerte porque no es una

sustancia material; es solamente el conjunto moral e intelectual que se forma poco a poco en una existencia, se concentra en el momento de la muerte y determina directamente la nueva vida. Buddahghosa, uno de los doctores budistas más conocidos, ha dicho: "Ningún elemento pasa de una existencia a otra. Pero ninguno llega a la nueva existencia si no tiene su causa en la existencia anterior. Debemos saber que no es de la vieja conciencia de donde la nueva nace, sino que la nueva conciencia debe su aspecto presente a causas contenidas en la conciencia anterior". Cada vida nueva es un *reflejo*, una *correspondencia* de la pasada, no una *iteración*.

Para el Budismo, toda cuestión metafísica que no tenga su raíz en un interés moral queda relegada a segundo término. La comparación más frecuente en los textos budistas es la del agua y la del fuego. En el *Mahâvagga* (I, 21) podemos leer: "Todo, oh discípulos, está en llamas, ¿qué es lo que está en llamas? El ojo está en llamas... ¿Por qué fuego es incendiado? Por el fuego del deseo, por el fuego del odio, por el fuego de la ceguera, es incendiado; por el nacimiento, la vejez y la muerte, por los dolores y lamentos, por la desesperanza y el disgusto, todo es incendiado: tales son mis palabras". Según vimos más arriba, los seres son como la llama; su existencia, su renacimiento es como una llama que se agrega y adhiere al combustible que suministra el mundo de la inestabilidad. Aquí, como una llama, el ser se despoja de su cuerpo antiguo, allá adquiere otro nuevo; es la sed de la existencia la que trae al "alma" (ese conjunto que, desarrollándose, parece como si fuera un "alma") de una vida a otra, como la llama es traída por el viento. El Ser es un proceso, gobernado por la ley de la causalidad o del devenir, que, en cada momento, se destruye y se crea de nuevo.

La negación del Brahman

El Budismo, que niega el alma y toda sustancia permanente, niega también el alma universal, el Brahman brahmánico. La ley del *karman*, la noción de un orden de cosas eterno e inmutable, la necesidad de que cada uno trabaje en su propia salvación, esa "rueda" cerrada de la existencia humana, excluyen toda causa personal. Los doctores budistas (Shântideva, por ejemplo, en su *Bodhicharyâvatâra*) son adversarios implacables de los deístas. Pero el Budismo, aunque no admite un ser eterno y omnipotente porque no hay lugar para El en su sistema filosófico, acepta, sin embargo, ciertos dioses, limitados en el espacio y en el tiempo, especie de seres sobrehumanos que se

interfieren en los asuntos de los hombres; siendo, como éstos, finitos, sujetos a la decadencia y a la muerte; debiendo, además, reencarnarse como hombres para realizar su salvación y lograr el *nirvâna*, porque solamente en la condición humana es como se puede obtener la liberación espiritual. Estos dioses o genios juegan un papel muy importante en las primitivas leyendas del Budismo; con el tiempo, esos dioses llegarán a ejercer una acción directa sobre la salvación, pero, en el Budismo primitivo, no están todavía integrados en el mecanismo del *nirvâna*.

El culto budista

¿Qué ha sido del Buda? A esta pregunta se responde afirmando que entró en su *nirvâna*, fuera ya del mundo fenoménico. ¿Qué puede quedar de él? Antes de desaparecer, Shâkyamuni había dicho que el contenido de su enseñanza sería el maestro de la Comunidad; pero el fenómeno de transformación de una doctrina filosófica en una religión pone como principio la deificación de su fundador. Buda llegó a ser el centro de un culto íntimo y profundo por parte de los Budistas; se le rodeó de una gloria y majestad sobrehumanas, y, como se sabía que el Buda histórico había desaparecido en el *nirvâna*, la masa de los fieles se refugió en el culto de los seres sobrehumanos anteriores a él. Buda fué el tipo del asceta (*shramana*) perfecto, el *bhiksu* incomparable. La Comunidad primitiva le revistió de los poderes de los grandes dioses del brahmanismo: de ser humano fué transformado lentamente en un ser divino, sobredivino, y llega a su deificación definitiva, su asimilación con el Brahman eterno, en el Budismo *Mahâyâna*.

Pronto se organizó un esplendoroso culto en torno a su persona: se le dirige un pensamiento piadoso, una *vandanâ*, se ofrecen flores y frutas ante su imagen, se encienden lámparas, se visitan los lugares santos en donde predicó la doctrina de salvación. Todavía no se le dirigen oraciones, es sólo un homenaje; el fiel sabe que no debe esperar nada del Buda; la noción primitiva es un camino hacia el *nirvâna*.

Hemos visto los cinco preceptos que forman la base de la moral budista; su caridad, que es auténtica, es una actitud de compasión y ecuanimidad (*upeksa*) respecto de todos los seres, aunque nada tiene que ver con la caridad cristiana de San Pablo, esta caridad que es más grande que la fe y la esperanza; tampoco se parece a la "piedad" de Schopenhauer; sería más bien comparable a la "caridad cósmica" de los musulmanes, fuera de todo sentimentalismo. El sabio budista

está muy por encima de los demás hombres; no se irrita ante las injusticias y los prejuicios de los otros, porque no los siente; parece como si no habitara en este mundo, lejos ya del comercio con los hombres; su benevolencia se derrama sobre los malos y los buenos, sin que las acciones de unos y otros puedan influir sobre él. Lo que importa al budista es autoformar, mediante una intensa disciplina interior, su propio yo, ese "yo" que la metafísica budista deshizo en multitud de inestables elementos y que ahora la moral vuelve a formar en una poderosa unidad que es necesario educar, purificar y regir. Los medios prácticos de salvación son la sujeción de los sentidos, la vigilancia y atención de la conciencia, así como la meditación, cuya importancia para el Budismo, hijo natural del Yoga hindú, hemos visto más arriba.

VII. El Hinayana

La doctrina primitiva que acabamos de ver está sacada de los textos más antiguos que tenemos, según la tradición; nos muestra al Budismo en sus primeras elaboraciones. En las escuelas budistas, las sectas que siguen esta primera enseñanza son conocidas bajo el nombre general de *Hînayâna*, en oposición a los conceptos del *Mahâyâna*.

Esta doctrina conservó su pureza primitiva hasta el reino de Ashoka; después, sufre una profunda evolución, debida a acontecimientos políticos y sociales. Hemos visto que el Budismo primitivo fué patrimonio exclusivo de la India, localizándose en una pequeña región; pero más tarde, al contacto con las civilizaciones de las fronteras del NO., es decir, con el pensamiento griego, semítico, iranio y tal vez chino, aquella doctrina nacida a orillas del Ganges se fué transformando poco a poco hasta adquirir nuevos y variados elementos. Esta evolución ya se nota históricamente entre el tiempo que va del emperador Ashoka al Concilio budista celebrado bajo Kanishka, en la región de Cachemira: la conversión al Budismo de pueblos nuevos, bárbaros, con una religión animista que clasificamos como preshaivista y prevaishnavista, ejerció sobre la doctrina budista un influjo decisivo, según veremos más adelante. Este período no nos es desconocido; pues, aunque la fecha de Kanishka es discutida, conocemos, sin embargo, los acontecimientos de esta época por las fuentes chinas.

La palabra *Hînayâna*, "Pequeño Vehículo" o, más exactamente, "Pequeña Vía", tiene un sentido de inferioridad, de imperfección, de doctrina ineficaz y reducida, que no alcanza más allá de lo que es accesible a la generalidad de los hombres; se opone al *Mahâyâna*,

"Gran Vehículo", "Gran Vía", verdadera y profunda doctrina de la salvación, que comprende su lado propiamente metafísico. Esta división aparece por primera vez en la obra del peregrino chino Fa-Hian, escrita después de su viaje a la India en el siglo V de nuestra era. Legge cree que en esta época hubo tres "Vías": *mahâ, hîna* y *madhyama* (grande, pequeña y media). Los fieles de la primitiva doctrina recibieron también el nombre de *Shrâvakayâna*, la vía de los *shrâvakas*, los discípulos, predicadores de la Ley budista. También se les llama *Bodhisattvayâna*, "la vía que lleva a los *Bodhisattvas*, a los futuros Budas". El *Saddharma Pundarîka*, texto más moderno, habla de tres escuelas: *Shrâvaka, Pachcheka-buddha* y *Mahâ*, y no menciona el término *Hînayâna*. En Ceilán se usó la palabra *vachana* en lugar de *yâna* (vía). En resumen, parece que la división del Budismo en las dos grandes escuelas puede fecharse en el siglo IV después de J. C.

En un principio, los budistas prestaron más atención a las cuatro Verdades que a la metafísica; la discusión de saber si el mundo es eterno o no, si un *Tathâgata* existe después de la muerte o no, era considerada una herejía. El *Hînayâna* afirmaba que la salvación puede conseguirse muy rápidamente, en el tiempo de una sola existencia; se decía que era cual vehículo tirado por un ciervo (*mrigaratha*) por el cual el fiel llegaba a ser un *arhat*, un *jîvanmukta*, un hombre libre aun en esta vida. libre del deseo y de la sed de vivir (*sopâdhishesa*); a su muerte, entra en el *nirupadhishesa nirvâna*, el nirvâna absoluto. Los métodos de salvación son sencillos: contemplación (*darshana*), meditación (*bhâvanâ*) sobre las cuatro Verdades y continencia.

La liberación tiene, conforme a los textos sagrados, cuatro etapas según las cuales se clasifican los fieles budistas. El *Mahâparinibbâna sutta* las describe así: la primera clase la forman los *Sotâpanna*, "los que han llegado a la vía de la santidad", han destruído los tres lazos y no renacen en los mundos inferiores, y tienen asegurada su salvación; la segunda clase es la de los *Sakridâgâmins*, "los que vuelven solamente una vez"; la tercera clase es la de los *Anâgâmins*, "los que no vuelven", pues han destruído los cinco lazos y merecen el mundo de los dioses; la última clase es la de los *Arahâ* (*Arhat*), los santos, "los que tienen derecho"; sólo los monjes podían esperar este estado. Más allá de las cuatro clases están los "Perfectos", los *Pachcheka-buddha*, que tienen el conocimiento que salva. La Comunidad primitiva creía que estos Budas individuales vivían en tiempos en que no había un Buda universal. Sobre estos "Budas individuales", cuya noción se desarrolló más tarde en el Mahâyâna, estaban los Budas universales que se encarnan de vez en cuando en la tierra. (Las leyendas budistas

están llenas de historias maravillosas sobre los Budas pasados; el *Mahâvastu* acepta la idea de la existencia de numerosos Budas en los diferentes mundos del universo.)

Hubo diferencias de matices entre las primitivas escuelas, como ya hemos notado: las listas que tenemos provienen de los comentarios budistas cingaleses *Atthakathâs*, hoy perdidos, pero que son citados en numerosos textos a partir del siglo VI de nuestra era. Todas las listas concuerdan en que derivan de "la escuela de los Antiguos" (*Theravâdins*) o escuela "de la distinción" (*Vibhajjavâdins*). El número total de las escuelas del *Hînayâna* es de dieciocho [24]; la palabra "secta" es impropia, pues para nosotros implica las nociones de iglesias separadas, de sacerdotes, de jerarquía o de ritos diferentes. Nada de esto se encuentra en las escuelas del Hînayâna; sus diferencias son simples matices, puntos de vista distintos, nada más. Sus creencias, sus libros sagrados son para todas los mismos; son algo así como las diferentes escuelas filosóficas de la Cristiandad en la Edad Media. Fa-Hien, citado ya más arriba, escribía que el *Hînayâna* estaba dividido en múltiples escuelas, cada una con sus tradiciones y sus diferencias locales.

Uno de los grandes autores del *Hînayâna* fué el famoso Buddhaghosa [25] que vivió en la primera mitad del siglo V; nacido en Magadha, de familia brahmánica, trabajó en Ceilán en el famoso monasterio budista de Anurâdhapura. Sus obras no tienen gran importancia filosófica porque más bien fueron tratados sobre cuestiones prácticas que obras metafísicas; el valor histórico de sus libros reside en la reproducción que hacen de antiguos comentarios (*Atthakathâs*). En el *Visuddhimagga* (el camino de la pureza), clasifica la dogmática budista en tres secciones: moral (*chîla*), meditación (*samâdhi*) y sabiduría (*paññâ*); su exposición no tiene argumentos o discusiones, pues, para él, todo viene de Buda. Rhys Davids hace notar la importancia y el valor de su filología.

Las más importantes de las escuelas del Hînayâna parecen haber sido: *a*) los *Sarvâstivâdins*, o "realistas", en la frontera del NO. de la India; escuela muy activa, cuya literatura influyó mucho en el Tripitaka chino; *b*) los *Mahâsamghika*, cuyo *Ekottara âgama* fué traducido al chino en 384-385; *c*) los *Dharmaguptas*, cuyos *Vinaya* y *Abhinishkramana* fueron traducidos en 405; *d*) los *Mahisshâkas*, cuyo *Vinaya* se tradujo en 424; *e*) los *Vibhajjavâdins*, que, en oposición a los *Sarvâstivâdins*, creen que solamente existen el pasado y el presente cuyos "frutos" no han madurado todavía.

Estas escuelas tenían una doctrina común: contra el nihilismo o el idealismo del Mahâyâna, afirmaban los mismos conceptos del Budismo primitivo. Los filósofos realistas de los siglos II y III (Vaishesika, Nyâya) influyeron mucho sobre ellos. Admitían una física atomista que se oponía al concepto budista de la irrealidad del ser. El Hînayâna negó que estos átomos fuesen eternos e indivisibles; introdujo entre ellos la noción de relatividad y afirmó que eran síntesis momentáneas de fuerzas ocultas. En el plano intelectual, se admiten conceptos relativamente estables que constituyen la realidad. Los *Sarvâstivâdins* establecieron una clasificación de estas "esencias", que se puede ver en la parte segunda del *Abhidharmakosha*[28].

Para estudiar las escuelas del Hînayâna hay que recurrir al canon budista chino y tibetano; su estudio está empezando ahora, y ya se han observado matices interesantes: hay escuelas que unieron en curiosa síntesis ideas de las más diversas corrientes. Así, el *Satyasiddhishâstra* de Harivarman (siglo III), escrito en la India central, presenta una especie de sincretismo entre los dos vehículos budistas: el Mahâyâna es el punto de vista de la verdad absoluta *(paramârthasatya)*, y el Hînayâna, el de la verdad relativa *(vyavahârasatya)*.

VIII. El Mahayana

El Budismo se fué transformando a su contacto con el pensamiento indígena y extranjero; acogió las leyendas, los purânas, la mitología hindú. La enseñanza de Buda y su ejemplo directo pasan a un segundo plano, sustituídos por la especulación metafísica: se especula sobre el *dharma*, la ley budista, y se forma así el *Abhidharma*. Se van precisando ciertas nociones, como la de la nada, la del vacío, etc.; la doctrina del *Tathâta*, predicada por Ashvaghosa, oscila entre la posición que niega la esencia absoluta de todos los *dharmas* y la idea brahmánica de un substrato común a todos estos *dharmas* no-esenciales. La noción de la santidad se transforma: ya no basta la liberación personal, la salvación individual sólo tiene valor absoluto si contribuye a la salvación universal. El nirvâna personal del *arhat* del Budismo primitivo es rechazado como exaltación egoísta del yo; se introduce en la especulación budista la importantísima noción del *Bodhisattva*. Este "nuevo" Budismo tomó el nombre de Mahâyâna, "la gran vía".

Al mismo tiempo que se desarrolla la literatura del *Abhidharma*, se multiplican las sectas o escuelas, que conservan nombres antiguos

para enseñar ideas nuevas: entre ellas merecen especial mención los *Sthaviras* (los viejos), los *Mahâsamghikas* (los partidarios del cuerpo de los Sûtras) y los *Vaibhâshikas* (los adeptos a los libros *Vibhâshâs*), los *Sarvâstivâdin* (los realistas) y los *Vibhajjavâdins* (los discriminadores). Buda había dejado sin contestación los problemas metafísicos, en especial los referentes al alma; se podía creer en su realidad aparente o en la sucesión continua (*samtâna*) de puros fenómenos (*skandhas*). De aquí nace una división de los budistas en "realistas" (los *Vaibhâshikas*) y "fenomenistas" (los *Sautrântikas*): los primeros sostienen una teoría realista del conocimiento, afirmando que los objetos pueden ser percibidos directamente; los segundos afirman que sólo podemos inferir la existencia de las cosas exteriores [27].

La introducción de un "nuevo" Budismo se atribuye a la invasión del noroeste de la India por los *Turushkas* o Escitas. Su rey, Kanishka [28], se convirtió al Budismo; convocó un concilio en Jâlandhara, bajo la presidencia de Pârshva y Vasumitra y en él se redactaron nuevos comentarios: el *Sûtropadesa*, la *Vinayavibhâsâ*, la *Abhidharmavibhâsâ*. Así nació el Mahâyâna [29].

Los mahâyânistas no repudiaron los textos anteriores; sólo afirmaron que penetraban más profundamente a través de las letras en el verdadero espíritu de la Doctrina. No se consideraron como cismáticos ni hubo oposiciones entre las diferentes escuelas, a pesar de los matices dogmáticos que las separaban; lo que sí hubo entre ellas fué una aguda rivalidad intelectual. La doctrina primitiva se llevaba a la práctica como vida exclusivamente moral y religiosa; sólo se debía seguir el ejemplo dado por el Maestro. La nueva doctrina cambia este punto de vista: el hombre puede salvarse por sí mismo, pero no sólo con la piedad, sino con la ciencia: cada uno es, en potencia, un Buda, un *Tathâgata*; el *arhat* que quiere salir fuera del *samsâra* es un egoísta; el mahâyânista busca el conocimiento integral, la sabiduría de Buda. El Maestro llegó a ser un hombre sobrenatural *(lokottara)*, que fué el Salvador de toda la humanidad. Es muy curioso notar que casi todas las herejías que atacaron al Cristianismo recién nacido se encuentran en el Budismo: cuerpo ilusorio de Buda, no-encarnación de su espíritu trascendental, etc. Esta transformación se llevó a cabo en lo referente al concepto de la salvación y al de la personalidad de Buda: el primero con la noción del *Bodhisattva*, identificando la criatura con la verdad absoluta y conceptuando a cada hombre como un futuro Buda; el segundo con la noción del *trikâya*, de los tres cuerpos de Buda.

Así, el Mahâyâna se diferencia del Budismo primitivo en tres puntos, según La Vallée Poussin: I. La sustitución de la noción del *arhat* por la del *Bodhisattva,* "la carrera del futuro Buda". II. La creación de una nueva ontología, *prajñâyâna,* de la doctrina del vacío, *shûnyatâ,* es decir, la no-existencia en sí de los elementos que constituyen las cosas y el yo humano *(dharmanairâtmya),* con la consecuencia lógica de la doctrina de la no-existencia en sí del yo humano. III. La transformación de Buda en un dios eterno y multiforme con el desarrollo paralelo de una devoción *(bhaktimârga)* hacia los seres sobrenaturales *(mahâsattvas),* que son aspectos diversos y benévolos del "Buda primordial". Más adelante estudiaremos estos tres puntos.

El argumento más importante de los Mahâyânistas es de orden especulativo. Dicen que sus doctrinas concuerdan con la *dharmatâ,* y que el Hînayâna es auténtico, pero Buda lo enseñó sólo como verdad provisional, visto que sus oyentes eran demasiado ignorantes. Afirmaban también que los *sûtras* del Hînayâna se encuentran en los suyos y que esta doctrina era demasiado elevada para los principiantes budistas. Buda predicó la doctrina completa a los *Bodhisattvas* Samantabhadra, Mañjughosa, Guhyeshvara, Vajrapâni y Maitreya, así como a los treinta y tres grandes dioses; y los Bodhisattvas la revelaron luego a los hombres.

La literatura

La literatura del Mahâyâna está, en su mayoría, escrita en lengua sánscrita; existen, además, las traducciones chinas y tibetanas clásicas. Los libros esenciales son los siguientes: el *Mahâvastu* y el *Lalitavistara* (biografías legendarias de Buda), mezcla de mitos y metafísica; el *Saddharmapundarika,* o "Loto de la Buena Ley", del siglo III de nuestra era; el *Kârandavyûha,* muy importante por el estudio del culto del Bodhisattva Avalokiteshvara; el *Sukhâvatîyûha,* apología del paraíso del Buda Amitâbha; el *Gandavyûha,* elogio del Bodhisattva Mañjusrî, el futuro Buda; el *Karunâpundarika,* el "Loto de la Compasión"; el *Lankâvatâra,* exposición de "las diez tierras" por las cuales se camina hacia el estado de Buda; el *Suvarnaprabhâsa,* el esplendor del oro; el *Samâdhirâja,* el rey de la concentración; el *Râstrapâlapariprichchâ,* explicaciones sobre el estado de Bodhisattva.

Más tarde, se fechan las literaturas de la *Prajñâpâramitâ* (siglos I y II) [30], "la Perfección de la Sabiduría", que abre el camino a los sistemas filosóficos de los *Mâdhyamikas* con el famoso Nâgarjuna y el doctor Aryadeva (siglos II y III); vienen después las literaturas de

los *Yogâchâras* (siglo IV al VII), inspiradas en las obras de Ashvaghosa (siglo II).

Esta producción religiosa tuvo su centro en el NO. de la India; los misioneros budistas la introdujeron en China, Japón, Tibet e Indonesia. Como escribe Masson-Oursel, la conquista de la China y del Japón por este pensamiento fué una de las más poderosas manifestaciones de humanismo que registra la historia.

La noción del Bodhisattva

En el Budismo primitivo se decía que los Budas eran muy escasos; eran seres excepcionales. En el Mahâyâna, por el contrario, todos los seres son invitados a entrar en el camino del Buda, a llegar a ser un futuro Buda, un *Bodhisattva*. Este cambio dogmático se unió a un cambio moral: el monje hînayâna creyó que el camino más directo para lograr el nirvâna era la meditación; trabajaba enteramente sobre sí mismo y por sí mismo *(svârtham)*; el fiel mahâyânista cree, por el contrario, que la actividad del futuro Buda debe de ser altruísta *(parârtham)*, con un método de virtudes perfectas *(pâramitâyana)*. ¿Cómo se efectuó este cambio? Sin duda fué debido al concepto del Bodhisattva y a las especulaciones que se desarrollaron en torno a él.

La palabra *Bodhisattva* quiere decir "aquél cuya esencia es el conocimiento perfecto" (*sattva*, esencia, naturaleza propia, y *bodhi*, sabiduría, conocimiento perfecto); después tomó el sentido de "el que está en el camino de la perfección", o sea, el "futuro Buda". La palabra ya se encuentra en el Hînayâna, pero sabemos que en esta escuela el número de los Budas fué muy pequeño; las fuentes pâli enumeran treinta y cuatro Budas anteriores al Buda Sâkyamuni, pero no existe en ellos indicación alguna de la necesidad de seguir tales ejemplos ni de intentar llegar a ser un Buda. El fiel debe convertirse en *arhat*, destruir el fuego del deseo, fuente de la reencarnación, y alcanzar la santidad; pero nunca aparece la idea de un Bodhisattva próximo al Buda. Lo que se hizo fué presentar la vida y ejemplos del Maestro como ideales del perfecto budista, procurando imitarle en todo; así, el que había sido un mero instructor, fué transformado en un dios. Siguiendo sus huellas, la preocupación del propio nirvâna se coloca detrás de la felicidad y de la salvación de los otros seres: es la larga y penosa carrera del Bodhisattva.

Buda pasó también por este camino y, por tanto, todos los hombres tienen que pasar por él. De este modo, existe una multitud de Bodhisattvas, más o menos poderosos, más o menos adelantados, que

trabajan todos por el triunfo de los ideales budistas; son miembros reconocidos de la Comunidad budista; el Buda ha desaparecido, pero quedan los Bodhisattvas que enseñan la Ley a los que sienten sed de conocerla.

El Bodhisattva que quiere obtener la *Bodhi* debe practicar las seis virtudes trascendentales (*pâramitâs* o *pâramit*), a saber: la sabiduría (*prajñâ*) o conocimiento perfecto, que destruye todos los gérmenes de existencia; la caridad (*dâna*), la moralidad (*shîla*) y la paciencia (*kshânti*), iluminadas por el conocimiento, que constituyen los méritos (*punyasambhâra*) del futuro Buda; la energía (*virya*) o fuerza que le sostiene; y, por último, ha de realizar lo que se llama el "cuerpo material" (*rûpakâya*) de un Buda cuando aparece en el mundo de la materia o el "cuerpo beatífico" (*sambhogakâya*) que los Budas tienen en los paraísos, donde son adorados por los Bodhisattvas, según veremos más adelante. Una vez practicado esto, ya no están sujetos al pecado ni al error; este mundo ya no puede afectarles ni mancharlos; pueden multiplicar sus cuerpos para socorrer a las criaturas; sus iconos o imágenes no representan a un monje, un *bhiksu*, con la cabeza afeitada, sino a un príncipe o un personaje real, vestido de esplendor. La virtud de la sabiduría (*prajñâ*) se sostiene con la meditación o contemplación (*dhyâna*, *samâdhi*); esta sabiduría exige una actitud pura para fructificar y constituye el fundamento del conocimiento (*jñânasambhâra*), causa real del "cuerpo místico de la Ley" del Buda (*dhârmakâya*), que estudiaremos más adelante en la teoría del *Adibuddha*.

Tal es el camino de los Bodhisattvas (*Bodhisattvacharyâ*): el pensamiento de llegar a ser Buda es el primer paso y la causa primera de la salvación de las criaturas, y su base, nacida naturalmente de un deseo anterior del nirvâna, las prácticas altruístas, el amor a los demás hombres, todo lo cual distingue al Bodhisattva del Arhat. Esta idea altruista nace de la compasión (*karunâ*) y del conocimiento del vacío de la manifestación (*shûnyata*), que llega al verdadero conocimiento del yo. El Bodhisattva es un ser de pura inteligencia, pero no está completamente "liberado" por la misma razón de que es pura inteligencia; la verdad tiene, para él, todavía formas sensibles (señas y marcas, *lakohana* y *anulakshana*). El nuevo Budismo fué una poderosa metafísica, que se opuso al primitivo agnosticismo positivista, y la salvación una paciente conquista de los diversos estados espirituales del ser, las famosas "tierras puras"; el antiguo camino, el *mârga*, llegó a convertirse en una serie de estados ontológicos que condujeron al Mahâyâna.

Las escuelas budistas han discutido mucho acerca del carácter metafísico del Buda y de los Bodhisattvas; sus caracteres sobrenaturales, las relaciones del Buda con su cuerpo material y la cuestión de su superioridad física, su nacimiento milagroso y el problema de su encarnación fueron otros tantos temas de controversias entre las escuelas y que yo me limito a mencionar aquí:

La escuela de los *Lokottaravâdin Mahâsânghikas*, del Hînayâna, fué la primera en enseñar que los Budas nada tienen que ver con este mundo (*lokena samam*), ya que todo lo referente a ellos es de carácter sobrenatural: se engendran por medio de fuerzas místicas (*svaguna-nirvritta*) y nacen de madre virgen sin ayuda de varón, y su forma es puramente espiritual (*manomaya*), casi inmaterial; los *Ekavyavahârikas* fueron aún más lejos, negando la presencia de toda vil materia (*rûpa*) en el Buda. Ciertas escuelas del *Kathâvatthu* afirmaron que el Buda no bajó a este mundo, sino que envió un doble de su personalidad, un "fantasma". Esta teoría de las bajadas aparentes (*avatâras*) de un Buda eterno, imagen de Brahman, de un *Tathâgata* casi permanente, es la última fase de la evolución de este concepto que volveremos a ver más adelante en las escuelas de los *Yogâchâras* y de los *Mâdhyamikas*.

El Bodhisattva pasa por ciertos "grados" (*bhûmis*) cuya interpretación provocó disensiones dogmáticas en las escuelas budistas. Según el texto del *Bodhisattvabhûmi*, podemos enumerarlos del modo siguiente [31]:

1. El primer grado, *shuddhâshaya bhûmi* (o *shuddhâdhyâshaya*), o, más comúnmente, *pramuditâ*, "gozoso", corresponde, en el Hînayâna, al grado del "primer fruto". Gracias a él, nuestro discípulo ya no es un hombre corriente, sino un santo (*ârya*) que ha entrado en la carrera sobrenatural. Este "grado" se produce en un alma pura por "la formación del pensamiento de la Bodhi", pura expresión de la caridad (*dânapâramitâ*) o de la compasión (*karunâ*). Pensamiento que es absolutamente fijo y completamente personal y sincero; nacido de la meditación (*bhâvanâ*), o visión intuitiva de la verdad, se concreta en el voto de los Bodhisattvas con una generosidad completa y desinteresada. Este voto no será abandonado nunca y tiene por fin alcanzar todas las cualidades de los Budas perfectos y cumplir todas las obras debidas. El discípulo, destinado a la "budeidad", sabe que ha nacido en "la familia del Buda" y su gozo es inmenso. Tiene ya el poder de reconciliar las criaturas gracias a su inmenso amor. Este primer grado constituye un grado activo y militante, e incluye el trabajo

intelectual y diversas actividades. Es el más importante de los siete primeros grados.

2. El segundo grado se llama *vimalâ,* "inmaculado", y se caracteriza por el ejercicio de la moralidad. Su poseedor tiene ahora, por primera vez, el pensamiento de la Bodhi (*prathamachittotpâdika,* "el que empieza en la vía"); el Bodhisattva ya es un principiante (*âdikarmika*).

3. *Prabhâkarî,* "iluminante"; en éste el aspirante a Bodhisattva sigue las prácticas de los Bodhisattvas (*Bodhisattvacharyâ*) según su voto (*anulomacharyâ*); está en el buen camino (*gantrî*); tiene ya las diez cualidades purificadoras: fe, compasión, buena voluntad, generosidad, constancia, conocimiento de los libros doctrinales, conocimiento del mundo y de los hombres, modestia, potencia y paciencia.

4. *Archismatî,* "radiante", y se caracteriza por el conocimiento (*adhiprajñâ*) y la meditación de los *bodhipakshya dharmas.*

5. *Sudurjayâ,* "invencible"; grado caracterizado por la meditación y la práctica de las cuatro Verdades (*satya*); el Bodhisattva puede ver a los Budas descritos en el *Bodhisattvapitaka* porque tiene una fe muy grande y porque estos Budas se hacen visibles a los Bodhisattvas que siguen la Ley, aplican sus méritos a la adquisición de la Budeidad y purifican las raíces de estos méritos.

6. *Abhimukhî,* "que ha vuelto", meditación sobre la cadena de los orígenes (*pratîtyasamutpâda*). El Bodhisattva es un "rey, soberano de un continente"; exento de todo egoísmo, libera de él a las criaturas.

7. *Dûrangamâ,* "que va lejos", que resume los seis grados precedentes e incluye especialmente el completo desenvolvimiento de la inteligencia de los Bodhisattvas, la total ausencia de egoísmo (*nirnimitta*) y la constante meditación en la supresión del yo (*nirodhasamâpatti*). El aspirante está libre de la pasión (*klesha*), pero conserva siempre el deseo de saber y la impresión de que sus intenciones de salvar al mundo no se realizan.

8. Este grado y los dos restantes son parte esencial en la carrera del Bodhisattva. Se llama *achalâ,* "impasible". Los pensamientos, palabras y obras del Bodhisattva se distinguen por su abundancia, su intención compasiva y fecundidad; pero, en cierto sentido, le son extraños porque la dualidad del ser y del no-ser, del yo y del "otro", ha desaparecido en él. El poder de los Budas hace que el Bodhisattva de este grado se quede en la existencia porque no ha cumplido aún todos sus deberes. Debe, en efecto, volverse hacia los que no tienen paz, convertir a los que no saben; tiene ahora el poder de multiplicar

su cuerpo y de ayudar a todas las criaturas de la manifestación (*apromânakâyavibhakti*).

9. *Sâdhumati*, "de los Buenos", caracterizado por el fervor del Bodhisattva que ya no quiere simplemente su liberación sencilla y que arde en deseos por la enseñanza de la Ley (*pratibhâna*).

10. El último, *abhishekabhûmi*, es el grado de "la consagración". El Bodhisattva ha alcanzado la realeza de la Ley budista que le hace casi igual a los Budas; obtiene poderes sobrenaturales; ha llegado a ser "nube de la Ley" (*dharmameghâ*), que derrama sobre las criaturas "la lluvia" que apacigua las pasiones y hace crecer los frutos de las buenas obras. Rinde aún culto a los Budas, pero es ya un "Buda en potencia próxima", un *Tathâgata*.

Todos estos Bodhisattvas, de tan capital importancia en el Mahâyâna, no tienen ordinariamente nombre ni individualidad; son adorados en grupo. Enseñan, meditan y cantan; a pesar de ser invisibles, se hacen presentes para apaciguar, secundar y consolar a los hombres y asistir a las ceremonias, como ocurre en los monasterios chinos en donde se les ofrece adoración, a ellos "que son numerosos como las arenas del mar". La devoción popular budista se dirige más hacia los Bodhisattvas que hacia los Budas, demasiado inaccesibles para ellos, por estar fuera del mundo fenoménico. Algunas sectas los representan como sumergidos en un *samâdhi*, un éxtasis callado e ininterrumpido. No pueden ser ni activos, ni pasivos. En representaciones tibetanas de la rueda del mundo aparecen los Budas fuera de la rueda o, inmóviles, en su centro. El amor religioso del Mahâyâna hacia los Bodhisattvas ha inspirado poemas místicos de una gran elevación espiritual. Estos salvadores del mundo, movidos de compasión hacia los hombres, forman el centro del culto budista en numerosas partes de Asia.

La meditación budista (dhyâna)

El *dhyâna* tiene una gran importancia en el Budismo. No se deben confundir meditación (*dhyâna*) y éxtasis (*samâdhi*); el primer estado conduce al segundo; aquél es la absorción íntima del objeto por el sujeto, hasta tal punto que la conciencia de la dualidad desaparece; cuando se ha logrado esta unidad de conciencia, aparece el *samâdhi*. Las escrituras sagradas budistas más antiguas hablan de la división del *dhyâna* en cuatro clases; estos sistemas de meditación provienen de métodos brahmánicos y se los ve ya en el *Mahâbhârata* (XII, 195, 1). El paralelismo entre el Yoga y las técnicas del *dhyâna* budista es claro; así, las prácticas preliminares para lograr el primer *dhyâna*

corresponden a los cinco primeros grados del Yoga (seguir los preceptos del Buda, tener puros y serenos el cuerpo y la mente, vivir en un sitio aislado, meditar sobre temas religiosos). Los cuatro *dhyâna* van acompañados de un estado de alegría especial que los distingue de los demás estados humanos; los textos comparan a menudo el estado de éxtasis al sentimiento de un prisionero libertado.

El primer *dhyâna* es un estado de goce, en el que el budista, lejos de toda sensualidad y apetencia de pecado, se siente lleno de sabiduría. El segundo *dhyâna* es un estado de tranquilidad profunda, sin búsqueda de sabiduría; la mente se halla en quietud absoluta y ejercita con preferencia la intuición. El tercer *dhyâna* es un estado sin pasión alguna, alegre, lleno de júbilo sobrenatural, paciente. El cuarto *dhyâna* es un estado de pureza total, sin pena y sin alegría; la mente, purificada y exaltada, es indiferente a toda emoción, sea de placer, sea de dolor. Los comentarios pâli dicen que el primero va acompañado de reflexión (*vitakka*), de investigación (*vichâra*), de alegría (*pîti*), de gozo (*sukha*) y de atención (*chittekaggatâ*); el segundo, de alegría, de gozo y de atención; el tercero, de gozo y de atención: el cuarto, de indiferencia (*upekkhâ*).

Los resultados de la meditación budista son los siguientes: 1.° Extinción de los deseos (*tanhâ*); la supresión completa del pensamiento pecaminoso obtenido en el cuarto *dhyâna* conduce a la iluminación completa. 2.° La consolidación del conocimiento (*jñânadarshana*) mediante la fácil concentración de las facultades mentales sobre un mismo pensamiento. Sólo por el *dhyâna* se pueden concebir bien las cuatro nobles Verdades y el ejercicio de las cuatro cualidades budistas: amistad (*mettâ*), compasión (*karunâ*), buena voluntad (*muditâ*) y ecuanimidad (*upekkhâ*). 3.° La adquisición de las seis facultades sobrenaturales (*iddhi*): poderes mágicos (*iddhividhâ*), oído divino (*dibbasota*), ojo divino (*dibbachakhu*), penetración del pensamiento de los demás (*parachittavijânana*), conocimiento de las existencias pasadas (*pubbenivâsânussatiñâna*) y conocimiento de lo que extingue las pasiones humanas (*âsavakkhayakarañâna*). 4.° El goce de la paz del *dhyâna*, paz sobrenatural y divina.

En el Budismo primitivo, el ideal fué lograr el conocimiento, el equilibrio moral (*shîla*) y la paz de la meditación; más tarde, en el *Mahâyâna*, el *dhyâna* llegó a ser el camino mismo de los Bodhisattvas y cada especie de *dhyâna* correspondió a un estado definitivo de la manifestación cósmica, a un "cielo" especial, como veremos más adelante en el estudio de los Paraísos budistas. La escuela japonesa del

Zen (nombre correspondiente al *dhyâna* hindú) hizo de estas técnicas de meditación la parte más importante de su enseñanza.

El Adhibuddha, *o Buda universal*

En el Budismo tardío aparece una noción muy interesante: la del *Adhibuddha* o Buda primordial; es éste un concepto hinduísta integrado en el Budismo de tal modo que, según Burnouf, se puede hablar de una nueva forma de Budismo.

El nombre de *Adhibuddha* (o *Paramâdibuddha*) significa el primer Buda, el Buda eternal, increado, primordial, subsistente (*svayambhû*), primer protector *(âdinâtha)* del cosmos, semejante al Brahmâ hinduísta; integrado en el *nirvâna,* pura luz, nacido del vacío (*shûnyatâ*). Se encuentra ya en los más antiguos documentos: Csoma, el especialista del Budismo tibetano, relaciona este concepto con el *Tantra Shrikalachakra* shaivista.

Adhibuddha, por la potencia de su poder místico y meditativo, crea cinco "Budas de contemplación" *(Dhyânibuddha* o, mejor dicho, *Jinas)*: *Vairochana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitâbha* y *Amoghasiddhi*; algunas veces los textos añaden un sexto Buda: *Vajrasattva,* creador de las sustancias inmateriales. Estos Budas están en el mundo del devenir (*pravritti*), y producen, a su vez, cinco "Bodhisattvas de contemplación" *(Dhyânibodhisattva)*: *Samantabhadra, Vajrapâni, Ratnapâni, Avalokita* (o *Padmapâni*) y *Visvapâni,* que son los formadores del universo físico. Estas "fuerzas" creadoras, emanadas del *Adibuddha* primordial, se reflejan en los cinco Budas humanos principales.

Este sistema de emanación puede verse en el cuadro de la página siguiente.

Los *Dhyânibuddha* del Mahâyâna tienen un papel muy importante en el culto; se les dirigen oraciones, se medita sobre ellos y sus atributos; cada uno tiene su "color", su "animal", su "punto cardinal", su "*tarâ* o *shakti*", su "atributo"; son símbolos usados en las meditaciones místicas y representan especiales fuerzas sobrenaturales. Ver el cuadro de la página 191.

En la cronología budista hubo ya tres creaciones que han desaparecido; estamos en la cuarta, obra de *Avalokiteshvara,* "la Providencia" del mundo actual, cuyo Buda protector (*nâtha*) es *Amitâbha*; el instructor de la Ley fué Sâkyamuni, el cuarto Buda humano (*mânushi buddha*), reflejo de este Bodhisattva. Estos budas humanos no son

LOS CINCO BUDAS DE CONTEMPLACION Y SUS EMANACIONES DESDE EL BUDA PRIMORDIAL (ADHIBUDDHA)

LUGAR DEL ESPACIO EN DONDE RESIDE CADA BUDA	NOMBRE DEL BUDA (EL **JINA**)	GESTOS DE LA MANO (**MUDRA**) EN LAS REPRESENTACIONES ESTETICAS	ANIMAL SOBRE EL QUE ESTA SENTADO EL BUDA	COLOR ESPECIFICO Y ELEMENTO MATERIAL QUE LE CORRESPONDE	OBJETO SIMBOLICO	SILABA MISTICA (**VIJA**)	FORMA FEMENINA DEL BUDA	BODHISATTVAS DE CONTEMPLACION	BUDAS HUMANOS (**MANUSHI BUDDHA**)
Centro	*Vairochana*	Gesto de enseñanza	León	Blanco (espacio)	Rueda (*chakra*)	OM	*Vajradhâtis-vari*	*Samanta-bhadra*	*Krakuchan-dra*
Este	*Akshobhya*	Gesto de to-car la tierra	Elefante	Azul (aire)	Rayo (*Vajra*)	HUM	*Locanâ*	*Vajrapâni*	*Kanala Muni*
Sur	*Ratnasam-bhava*	Gesto de otorgar su gracia	Caballo	Amarillo (tierra)	Piedra pre-ciosa (*ratna*)	TRAM o KHRAM	*Mâmakî*	*Ratnapâni*	*Kâsyapa*
Oeste	*Amitâbha*	Gesto de meditación	Pavo real	Rojo (luz)	Loto rojo (*rakta-padma*)	HRI	*Pândarâ*	*Avalokita* o *Padma-pâvi*	*Shâkya Muni*
Norte	*Amogha-siddhi*	Gesto de bendición	Un enano alado	Verde (agua)	Rayo en for-ma de cruz (*visvavajra*)	A	*Târâ*	*Visvapâni*	*Maitreya*

LOS DHYÂNIBUDDHAS DEL MAHÂYÂNA

NOMBRE	COLOR	ATRIBUTO	ANIMAL	SHAKTI	SKANDA	PUNTO CARDINAL
Vairochana	blanco	disco	dragón	*Vajradhâtvî*	*rûpa*	centro
Akshobhya	azul	*vajra* (rayo)	elefante	*Locanâ*	*vijñâna*	este
Ratnasambhava	amarillo	joya	león	*Mâmakî*	*vedanâ*	sur
Amitâbha	rojo	loto	pavo real	*Pândarâ*	*sanjnâ*	oeste
Amoghasiddhi	verde	*vishvavajra* (rayo doble)	águila	*Târâ*	*samskâra*	norte

"encarnación", sino "reflejo" (*pratibimba*) o "proyección mágica" (*nirmânakâya*), según vemos en los textos tibetanos.

Así es como los Budas humanos tienen su origen en los Bodhisattvas porque pasaron todos primero por este grado; así, por la intervención del Bodhisattva *Mañjushrî*, el futuro Buda Sâkyamuni llegó a ser un Buda. Al mismo tiempo, los Budas son, a la vez, los hijos y los padres de los Bodhisattvas, según el punto de vista. Con frecuencia la escultura budista representa a los Bodhisattvas (por ejemplo, *Mañjushrî*) llevando sobre la cabeza cinco pequeñas representaciones de los cinco Dhyânibuddhas, porque se les considera como aspectos de *Adibuddha* que engendra por el proceso de emanación a los *Dhyânibuddhas*. Así, se ve también a un pequeño Buda en la tiara de un Bodhisattva (*Avalokita*, por ejemplo, que tiene en su tiara la imagen de *Amitâbha*).

En este sistema, el Buda humano tiene sólo un cuerpo "mágico", *nirmânakâya*, ilusorio, sin carne ni sangre; el cuerpo real es el cuerpo glorioso (*sambhogakâya*) que sólo perciben los santos, y que proclama la voz de la Ley verdadera (*rutarâshi*); este cuerpo es la fuente de alegría de los Bodhisattvas. El Buda humano, fundador del Budismo, pasó por todos los estados: desde su origen como hombre cuyos gérmenes de renacimiento fueron destruídos, hasta terminar entrando en el *nirvâna* misterioso. Después, se aplicó la noción del *dharmakâya*; cada Buda tuvo su propio *sambhogakâya* y su lugar, su "tierra de felicidad" (*Buddhakshetra*); por último, cada Buda tuvo su cuerpo mágico (*nirmâna*) con el cual podía aparecer donde y cuando quisiera. El paraíso o "tierra de Buda" de *Amitâbha*, el Buda de Luz, tuvo un éxito especial en las creencias asiáticas; se consideró a *Amitâbha* como a un Buda casi eterno, encarnado bajo la forma humana aparente de Sâkyamuni. Los *Tantras* complicaron esta teología con la aparición de las "esposas" (*shakti*) de los Budas, que representaban sus fuerzas creadoras y sus energías, como veremos más adelante.

El *Adibuddha* se sobrepone a los cinco Budas, y es el Ser, inactivo en su principio; tiene "un cuerpo de Ley", llamado *samantabhadra* ("el universalmente propicio"); se le adora bajo el nombre de *Svayambhû*.

Entre los *Dhyânibodhisattvas*, hay algunos que tienen una fama particular y reciben un culto especial. El más importante es *Avalokiteshvara*, o *Avalokita*, el Dhyânibodhisattva de *Amitâbha*; su nombre tiene varios sentidos: según Kern, significa "Señor contemplado", *Avalokita Ishvara* = *vyakta Ishvara*; significaría también "el Señor de lo que se puede ver", "Señor de la vista", "el Maestro que se ve";

el vocablo tibetano *Spyan-ras-gzigs* tiene el sentido de un "Señor visible". Es un dios cuya cara se dirige al mismo tiempo hacia todas las direcciones para ver todo y salvar a todos (*samantamukha*). En la tradición del Mahâyâna, es un gran Ser, un santo poderoso, el dueño del grupo de los Bodhisattvas que constituyen el *Sangha*, la Comunidad espiritual e invisible de la tercera "joya".

Avalokiteshvara tiene un papel importante en la exaltación de la compasión budista; los fieles se dirigen a él cuando tienen miedo de sus culpas. Llegó a ser un "Salvador", volviéndose Buda, Bodhisattva, Maheshvara, Kuvera, Vajrapâni para mejor ejercitar su misericordia.

Un texto hindú perdido, el *Amitâyurdhyânasûtra*, traducido al chino en 424 después de J. C. y conservado en esta lengua, tiene una teología muy completa de *Avalokita* y de *Amitâbha*. Avalokita, según este texto, tiene doble vista (*pratibhâna*), superior a la de Buda; de su cuerpo salen los dioses inferiores; el sol y la luna provienen de sus ojos; Brahmâ viene de sus hombros; de sus dedos fluyen ríos que alimentan los *pretas* (espíritus humanos en pena) y refrescan los infiernos. Tiene conocimiento de la famosa fórmula tibetana *Om. Mani. Padme. Hûm*, de tan múltiples interpretaciones. Es el patrón de la Iglesia budista del Tibet, del *Lamaísmo*, y encarna, o, para hablar con más propiedad, "sombrea" la persona del Gran Lâma (*rgyalba. rgya. mtsho*); Amitâbha se encarna en la del Gran Pandit (*Pan chen*). Estas encarnaciones pertenecen a una tradición secreta muy común en la India, donde los yogins y los siddhas tienen así una línea genealógica sobrenatural de encarnaciones místicas.

Amitâbha (en japonés, *Amida*), personifica la Caridad; reina sobre el paraíso del Oeste; es el Dhyânibuddha de *Avalokita*, "el océano de misericordia", el dios salvador, el Bodhisattva más famoso del Budismo. Los Dhyânibodhisattvas hacen de intermediarios entre el mundo manifestado y los Dhyânibuddhas que están fuera del espacio y del tiempo, impasibles, inactivos, que no pueden crear. Los Dhyânibodhisattvas son los verdaderos dioses del Mahâyâna, dioses de sabiduría, de inteligencia y de piedad. *Avalokita* lleva con frecuencia la figura de *Amitâbha* en su peinado en forma de mitra; sus estatuas lo representan con el rosario budista, el libro de la Ley y un frasco.

En China, *Avalokita* tiene una forma femenina muy popular, y es considerada como una especie de "Providencia". Recibe el nombre de *Kwan-Yin*, o *Kwan-Shi-Yin*, "el que mira (*kwan*) a las súplicas (*yin*) del mundo (*shi*)"; aparece sentada en una especie de cátedra, con un niño sobre sus rodillas, como nuestras Vírgenes majestad del siglo XII.

En el Japón se llama *Kwan-Non*, o *Kwan-Je-on*, y tiene gran influencia en el pueblo. El culto de la *Kwan-Yin* no parece muy extendido en China antes de la traducción al chino del "Loto de la Buena Ley", el *Saddharmapundarîka*, hecha por Kumârajîva (402-412): el fundador de la escuela *Tien-T'ai*, Chi-I, escribió algunos tratados sobre este Bodhisattva, y, en su peregrinación por la India, el chino Hiuen-Tsiang (629-645) recuerda que se hacen fiestas y adoraciones (*pûjâ*) ante sus imágenes. La introducción en China de la escuela de los *mantra* budistas durante los T'ang y los Sung (700-900) hizo muy popular el culto de *Kwan-Yin*. En el Japón, su culto es tan antiguo como la introducción del Budismo (552): sabemos que el príncipe real Shôtoku construyó una sala especial, llamada *Yumedono*, "la sala de los sueños", en el monasterio de Hôriuji, a donde tenía la costumbre de ir cada mañana a meditar antes de salir a los asuntos del Estado. *Kwan-Yi* se encarnó treinta y tres veces para educar al pueblo; se citan los *avatâra* de Buda, Brahmâ, Indra, Ishvara, Shiva... Existen en el Japón treinta y tres centros de peregrinación correspondientes a las diversas formas en que se representa *Kwan-Non*, siendo los más famosos los de Saikoku y Chichibu.

Muy popular también en China es la figura de *Mañjushrî*, Bodhisattva de la sabiduría y de la ciencia, quizás de origen chino, que frecuentemente se representa sentado sobre un león.

IX. La escuela de la vía media o de la vacuidad (Madhyamaka)

El Mahâyâna ha tenido varias escuelas de filosofía; una de las más importantes fué la de *Madhyamaka*, o de la "vía media". Su fundador fué Nâgârjuna, cuya obra principal es la *Mûlamadhyamakakârikâ*. Su importancia es grandísima en la evolución del Mahâyâna, y se ha escrito, con razón, que se le puede considerar como el padre putativo del Budismo moderno [32]. Nacido en la India meridional a fines del siglo II, parece haber sido un filósofo vigoroso que supo coordenar las doctrinas esparcidas en los textos de su tiempo, conocidos, como veremos más adelante, bajo el nombre común de *Prajñâpâramitâ*. Nâgârjuna hizo una crítica muy severa de los diversos conceptos budistas, afirmando que sólo tienen verdad relativa; pero ninguno de estos conceptos puede existir por sí mismo, ni en sentido absoluto ni relativo, ni junta ni separadamente, puesto que no existen. La autonomía (*svabhâva*) de un concepto es sólo aparente. El concepto de existencia es un concepto "vacío": no hay ni servidumbre ni salva-

ción; *samsâra* y *nirvâna* se identifican. Nâgârjuna preparó el pensamiento de los grandes doctores budistas que le siguieron, y tuvo, además, el mérito de escrutar con extrema agudeza las nociones filosóficas de su tiempo. Intentaremos desarrollar su pensamiento.

El canon budista enseña que no hay ningún individuo uno y permanente (*pudgala*), del cual se pueda decir que sobrevive a la destrucción del cuerpo; la persona no existe en sí misma, pues ya hemos visto que es sólo un montón de *dharmas*, que se encadenan unos a otros por la ley del *karman*, la ley de causa y efecto. *Dharmas* son las voliciones y sensaciones; hay *dharmas* de materia vil (el sonido, el color...) y *dharmas* de materia sutil (órganos de los sentidos). El hombre es un conjunto inestable de *dharmas*, una colección efímera de realidades elementales, materiales y espirituales, que constituyen una seudo-personalidad. Fuera de los *dharmas*, el ser humano sólo tiene una existencia ideal, una existencia "nominal" (*prajñâpti*), como dicen los textos.

La filosofía budista ha estudiado mucho el concepto del *dharma*; como en la llama de una vela hay una sucesión de "instantes" de llamas, así, en el pensamiento, hay solamente "instantes" de pensamientos: "los *dharmas* desaparecen en el mismo tiempo en que nacen", porque su propia naturaleza consiste en ser transitoria (*anitya*). Ya vimos cómo la filosofía del Budismo antiguo había llegado a la conclusión de la no-realidad del individuo (*pugdalanairâtmya*) y del carácter transitorio y momentáneo de los *dharmas* (*dharmakshanikatva*). Enseñaba prácticamente que la revelación del Buda era la de una vía (*magga, patipadâ*) llamada vía media (*madhyama*), porque rechazaba los dos extremos (*anta*), tanto el ascetismo exagerado, como una vida demasiado fácil (*sukhallikâ*); esta noción se aplicaba también a las teorías extremistas (nada existe — todo existe; el Buda, después de su muerte, vive — el Buda, después de su muerte, no vive; etc.). Como los *dharmas* no tienen realidad, tampoco el individuo existe por sí mismo (*pugdalanairâtmya*), puesto que es una masa, un montón de *dharmas*.

Nâgârjuna no se contentó con este punto de vista; quiso interpretar más rigurosamente la noción del "Vacío" (*shûnyatâ*) que se percibe en los textos y que Buda aplicó, con frecuencia, a cada cosa en general. Estimó que estos puntos de vista no se liberan de los dos extremos de la duración o de la aniquilación perpetua ni de la tendencia a considerar el *nirvâna* como la simple anulación de la serie de pensamientos. Declaró que hay una "vía media", afirmando no solamente la no-realidad del individuo (*pudgalanairâtmya*), sino también

la no-realidad de los *dharmas*, y negando la existencia de los seres que sufren y del dolor mismo. Las cosas carecen así de contenido; los *Mâdhyamikas* no se contentaron con el semipositivismo de los primeros budistas; no fueron escépticos, sino negadores; lo bastante negadores para negar la negación y la afirmación.

La naturaleza esencial de las cosas consiste en no ser producidas ni existir por sí mismas: lo que es producido por causas no se produce por sí mismo; las cosas están vacías de toda realidad sustancial; éste es el concepto de la "Vacuidad" *(shûnyatâ),* tan importante en la filosofía de Nâgârjuna. Este concepto ha tenido diversos sentidos en la escuela de los mâdhyamikas: la nada o un principio trascendental e indefinible, inmanente y permanente en las cosas transitorias. La dialéctica de Nâgârjuna prevalece contra las afirmaciones del sentido común; niega los datos de la experiencia ordinaria y también las nociones de causa, de espacio, de tiempo y de conocimiento, demostrando que todos implican en sí mismos una contradicción lógica. Los datos de los sentidos son falsos: uno ve una luna; otro, que sufre una enfermedad de los ojos, "ve dos lunas". ¿Cómo saber quién tiene razón? Sólo cabe una actitud legítima: no afirmar nada. El filósofo mâdhyamika no busca establecer una tesis; espera la de su adversario para reducirla al absurdo. "No afirmamos nada; luego no se nos puede pedir pruebas de lo que decimos"; el mâdhyamika no dice ni sí, ni no, ni sí-y-no, ni ni-sí-ni-no. Este método de la cuádruple negación ha recibido el nombre de *prasanga* y se aplica a todos los conceptos del pensamiento.

Intelectualmente, esta posición conduce a un callejón sin salida; todas las posibilidades intelectuales de pensar quedan cerradas; las negaciones son yuxtapuestas, valen todas a la vez y se limitan recíprocamente; se niega toda afirmación, pero se niega también toda negación. Pero el fin propio de estos ejercicios intelectuales es cansar la mente para dejar paso a la intuición mística. El fiel mâdhyamika medita las cuatro afirmaciones de Nâgârjuna: "Todo es momentáneo, momentáneo; todo es miserable, miserable; todo es individual, individual; todo es vacío, vacío".

El nihilismo mâdhyamika no es todo lo radical que parece a primera vista; negando la negación, rechaza tanto la no-existencia, *nâstitva,* como la existencia, *astitva.* Negando toda negación y toda afirmación se evitan, cierto es, los dos extremos *(anta)*, pero su posición no es una posición intermedia. ¿Cómo se podían colocar entre dos cosas que no existen? Los mâdhyamikas no discuten la existencia "relativa" del mundo fenomenal, ni la legitimidad de un conocimiento que

tiene este mundo como objeto, ni el valor de los actos y de las causas. Para los ignorantes, el mundo tiene su realidad: los actos ilusorios son, para ellos, reales. Para el sabio, lo que importa es trascender la experiencia, basado en la experiencia misma; pero ¿cómo la verdad puede salir del error, y la salvación de la ilusión? Eso es uno de los misterios trascendentes que la inteligencia humana ordinaria no puede penetrar. Los ignorantes temen el pensamiento del vacío universal; pero sin razón, en sentir de los textos: la *shûnyatâ,* el vacío, destruye el apego a la personalidad y al yo; no se la debe temer, sino querer. Los textos tibetanos —el Budismo lamaico está impregnado de Madhyamaka— están llenos de afirmaciones sobre este punto de vista. La noción de la vacuidad destruye el dolor, ¿por qué temerla? Sin embargo, se produce un vértigo filosófico ante esta destrucción radical de la personalidad; por eso los textos recomiendan no enseñar la doctrina a cualquiera, sino sólo a los que han acumulado bastantes méritos para entenderla y seguirla.

La doctrina mâdhyamika de la vacuidad suprime el mundo fenoménico, fuente de todo sufrimiento; supera las contradicciones lógicas de la mente y de los conceptos intelectuales; quiere dominar las categorías manifestadas en las parejas de contrarios: vida y muerte, bien y mal, impermanencia y continuidad; toda forma es un sueño insensato, ¿por qué aplicarse a las formas cuando la única Verdad es "el Silencio"?

La literatura de los mâdhyamikas se fecha en el siglo primero antes de J. C. y se la conoce bajo el nombre común de *Prajñâpâramitâ* [33], o de "la Suprema Sabiduría"; hay textos de muchos versos, hasta de 8.000 estancias (*slokas*), y todos, pero sobre todo el famoso "Machete de diamante", *Vajrachchedikâ,* que tuvo una influencia muy grande en el Extremo Oriente, abundan en argumentos contradictorios con el fin de cansar la mente: una idea verdadera no es una idea verdadera (XVI), no hay idea de ser ni de no-ser, de fenómeno ni de noúmeno, de sí ni de no. Todo está dominado por el vacío (*shûnya*), y carece de solidaridad (*animitta*). El conocimiento de la Sabiduría, la *Prajñâ,* "Madre de los Budas", es un conocimiento de esta vacuidad.

Esta negación desesperada del valor del entendimiento humano llega a una posición mística muy particular; la conclusión legítima de este sistema está formulada en el silencio místico. Después de un camino tortuoso y desviado, el espíritu hindú de los mâdhyamikas vuelve a la misma posición metafísica de las Upanishads; el *neti, neti,* el "no, no", de los antiguos textos aparece aquí de nuevo. De nuevo se ve la separación de lo trascendental (*akalpa*) y de lo feno-

ménico; esta noción de trascendencia, afirmada ya por la escuela Madhyamaka, se desarrolló en la escuela *Yogâchâra,* llamada también *Vijñâvâdin,* que estudiaremos más adelante.

X. La noción del Buda trascendental La Escuela Tathata

En la época en que se formó el Mahâyâna, en tiempos de Kanishka, destaca una figura importante del Budismo: Ashvaghosa [34], la autoridad más grande del Concilio que se reunió bajo este emperador. Brahmán de nacimiento, músico, maestro de la poesía sánscrita, Ashvaghosa fué uno de los Padres de la Comunidad budista de más relieve.

El budista chino Hiuen-Tsang lo consideró como "uno de los soles del mundo". Según su biografía, traducida al chino por Kumârajîva entre 401 y 409, nació en Sâketa, y fué discípulo de Pûnayashas, hijo espiritual del famoso Pârshva que había dirigido un concilio en Cachemira y que enseñaba en Patna. Escribió famosos tratados como el de la *Vajrasûchî,* "la aguja de diamante", contra las castas brahmánicas, y el *Buddhacharita,* biografía filosófica de Buda. Se le atribuye el *Mahâyânashraddhotpâda,* "el despertar de la fe mahâyâna", y el *Sûtrâlamkâra.* El primero de estos dos textos, que parece haberse escrito en los siglos II-III de nuestra era, es el más importante, y pone de relieve la nueva doctrina de un Buda eterno, realidad metafísica subyacente a los fenómenos.

No se encuentran las repeticiones fastidiosas de la *Prajñâpârâmitâ* sobre la vacuidad universal; es una construcción positiva y compleja; afirma la existencia de la *tathatâ,* el origen de los fenómenos (*dharmadhâtu*), ni sujeto ni objeto, ni ser ni no-ser; es lo absoluto, afirmándose como conciencia, como "alma del mundo", como "provisión de las determinaciones intelectuales", según la definición de Masson-Oursel, conciencia-receptáculo (*âlayavijñâna*). En un plano inferior, oponiendo el yo al no-yo, produce la conciencia del espíritu empírico (*manovijñâna*) y, al ser afectado por la ignorancia, llega a tener conciencia de la acción (*karmavijñâna*). Así nace el mundo de la transmigración y de la esclavitud. Para salvarse es necesario suprimir estas relatividades, no mediante la destrucción de lo real, sino mediante un estudio profundo de la estructura ontológica de los fenómenos. Los Budas, consustanciales a esta evolución, tienen así, bajo nuestro punto de vista, tres cuerpos (*kâya*); sus votos tienen bastante eficacia para salvar a la humanidad; aparece ahora el concepto de la salvación por la fe. Se cree

en una esencia inefable, que supera el ser y el no-ser; pero es real y no relativa como en la *Prajñâpâramitâ*; vemos, en este pensamiento, la noción de una conciencia universal.

El desarrollo de estas nociones de eternidad y de realidad metafísica en torno a la persona de Buda, puede distinguirse en tres etapas: 1.ª Identificación del Maestro con la Ley que predicó; el *dharma* tenía sus raíces, su luz y su base en el Buda, el *Tathâgata*; éste era "el Rey de la Ley". La ley y su revelador tienen una conexión mística: "el que ve la Ley, ve al Buda", dice el *Samyutta*. (XXII, 87). 2.ª Extensión de la noción del *Tathâgata*. En el espacio y en el tiempo, ya hemos visto que se multiplicaron por el deseo de dar a la doctrina este sentido de duración indefinida, multiplicación que se debió también a la influencia de la doctrina de los *avatâra* hidúes. Todos los *Tathâgatas* han predicado la misma Ley que formó la esencia de los Budas, su entidad, *dhammatâ*; el concepto del *dharmakâya* de Nâgârjuna está basado en esta noción. 3.ª La última etapa, que deriva lógicamente de las otras, fué la noción del *Tathâgata* eterno; aquí, alcanzamos las últimas especulaciones metafísicas de las escuelas del mahâyâna, a saber: la sistematización de la teoría trinitaria budista, el *Trikâya*.

La noción del "vacío", de la mera apariencia de los fenómenos postulaba la existencia del Ser eterno, absoluto, puro. A la negación de la vacuidad, se sobrepuso una ontología positiva, con la cual los *Yogâchâras* y los *Mâdhyamikas* se aproximaron mucho a los sistemas filosóficos brahmánicos, separándose, al mismo tiempo, del agnosticismo primitivo.

La evolución de la idea del *Tathâgata*, "cuerpo eterno de la Ley", condujo al concepto de un Ser eterno y, sobre todo, a la enseñanza de dos verdades *(satyadvaya)*, una provisional *(neyârtha)* y otra definitiva (*nitârtha*): la noción de apariencia de la "envoltura" (*samvriti*) opuesta a la de "realidad" metafísica (*tattva*). La distinción, en las palabras del Buda, del sentido *(artha)* y de la letra *(vyañjana)* parece muy antigua en el Budismo. El Mahâyâna utilizó mucho este concepto de las dos verdades complementarias para introducir sus propias doctrinas en el cuerpo de la tradición; hubo así un conocimiento fenoménico, medio *(upâyabhûta)* para lograr el conocimiento absoluto (*upeyabhûta*), fruto del trabajo interior de purificación individual.

La *tathatâ* significa la realidad esencial, que trasciende la vacuidad; es lo inefable y lo desconocido, ἄρρητος ἀγνῶτος de la filosofía de la escuela de Alejandría [35]. La realidad, dicen los mâdhya-

mikas, "está liberada de las cuatro limitaciones (*koti*): no se puede decir de ella ni que es, ni que no es, ni que es y que no es, ni que no tiene ser y no-ser" (*Bodhicharyâvatâra*). Esta realidad pura tiene varios nombres: *dharmadhâtu*, sustancia dhármica; *tattva*, palabra parecida al *tat*, el "esto" de las Upanishads; *bhûtakoti*, el punto extremo del devenir; y el más usual, *tathatâ* o *bhûtathatâ*, cuya raíz *tatha* significa "que es así". La realidad es inmutable, la permanencia eterna, "siempre así"; no se la puede definir; sólo podemos saber lo que no es; tiene cierta relación con la vacuidad, aunque se distingue de ésta en que la vacuidad se aplica al mundo fenoménico y la realidad al Ser absoluto. Ahora podemos comprender mejor el pensamiento de los mâdhyamikas, que rechazaba toda categoría del entendimiento con el fin de evitar la manifestación del mundo fenoménico. Pero la vacuidad es un medio, no un fin en sí; es un remedio, no la salud; se sale del mundo por la práctica de la *shûnyatâ*, pero se supera ésta por la doctrina de la *tathatâ*.

La *tathatâ* es el *dharma* puro, el *dharmakâya* del Buda, exento de la mancha de la ignorancia, *avidyâ*; la *tathatâ* es inherente a todas las cosas manifestadas, como el Brahman del Vedânta; es la misma para todas las criaturas; no hay en ella ni superioridad, ni inferioridad; en la realidad suprema, no hay nada más que la *tathatâ*; todos los seres son hechos de *dharma*, de *tathatâ*, que es su sola realidad. No tiene características, no se la puede distinguir de las otras realidades porque es la *única Realidad*, perfectamente homogénea. Escapa a toda definición, a toda afirmación, a toda negación; se identifica con el *nirvâna*; es la quietud perfecta, en la cual todas las oposiciones se equilibran; se llama también *samatâ*, la similitud. Está fuera del tiempo, *âkâlika*; no tiene semejante.

Tal noción metafísica era de una riqueza mística extrema; como era lógico, se aplicó al Buda; la excelencia extraordinaria del Buda Sâkyamuni condujo a la teología del *Trikâya*, del "triple cuerpo" del Buda; éste vive así, al mismo tiempo, en el fenómeno, en el ultrafenómeno y en la *tathatâ*. Esta doctrina es una de las más importantes del Mahâyâna.

El *Trikâya* implica la presencia de tres estados o "cuerpos" (*kâya* viene a significar "conjunto", "colección de cuerpos limitados"): 1. El *Cuerpo de Creación* (*nirmânakâya*), elemento físico y transitorio gracias al cual el Buda eterno se ha manifestado a los hombres; este *kâya* es eterno porque, aunque desaparece, vuelve a nacer en seguida. 2. El *Cuerpo de Goce* (*sambhogakâya*), con el que se manifiesta como ser sobrehumano y trascendente, en el reino de los Bodhi-

sattvas; este cuerpo es, en sí, una predicación ininterrumpida de la Ley budista. 3. El *Cuerpo de la Ley* (*tathâgatakâya*), misterio sublime del Buda eterno; no se puede decir que este "cuerpo" existe o no existe; es el fundamento de los otros dos, la fuente eterna de la salvación del mundo, el *dharma*, la enseñanza del Buda, su cuerpo espiritual, la realidad suprema. Estos tres "cuerpos" son tres aspectos de la misma realidad, tres funciones del sustrato universal.

Consecuencia lógica de esta doctrina de la *tathatâ* fué, según hemos visto, la noción de "la matriz de los seres salvadores del mundo" (*tathâgatagarbha*), conciencia-receptáculo (*âlayavijñâna*) de los gérmenes del *karman*. Todos los seres son embriones de *tathâgata*, tienen en potencia o en realidad algo de la *tathatâ* por la identidad del *chitta* (la mente) de los Budas y de los seres humanos. Este conjunto de "embriones-de-*tathâgata*" fué, en cierto modo, individualizado en forma de gran matriz universal, muy próxima al concepto del *Hiranyagarbha* brahmánico, que es el término genérico que designa los cuerpos sutiles humanos en su conjunto. Se ha notado también la similitud de este conjunto con el "Cuerpo de Goce", el *sâmbhogikakâya* (o *sambhogakâya*), del Buda, pues ambos son una especie de emanación del Ser absoluto.

El valor místico de la *tathatâ* es muy grande; por ella se ha visto libre el Budismo del nihilismo agnóstico y del egoísmo de la salvación personal. Este monismo religioso de la *tathatâ*, y la doctrina de la identidad que es su corolario, han conducido al Budismo a abandonar la noción de la salvación personal del "pequeño yo" para lograr la visión del "gran yo"; han introducido este sentido de serenidad perfecta, de inmovilidad espiritual activa (*âniñya*), más allá de los límites del placer y del dolor, característica especial del Budismo. A poco que profudicemos nos daremos cuenta de que el pensamiento budista ha llegado exactamente al mismo punto que la metafísica del Vedânta: la única realidad budista de la *tathatâ* se aproxima al Brahman del Vedânta; las "manchas" en la *tathatâ* nos recuerdan la *mâyâ* vedántica.

XI. La escuela idealista yoghachara (los vijñavadins)

El fundador de esta escuela fué Asanga, que vivió en el siglo IV después de J. C. Su *Mahâsûtrâlamkâra* es el texto más importante de la escuela. Los *vijñâvâdins* budistas son muy numerosos en China; a su propagación contribuyó grandemente el peregrino Hiuan-Tsang, gracias, sobre todo, a sus traducciones. En el Japón se halla repre-

sentada hoy por la secta *Hosso*. El hermano de Asanga, Vasubandhu, fué uno de los que más contribuyeron a la difusión de esta doctrina; es autor de libros clásicos, entre ellos el famoso *Abhidharmakoska.*

Asanga nació en el Gandhâra, al norte de la India, en un ambiente muy influído por el Irán. Además del texto antes citado, escribió: el *Madhyântavibhanga,* "discernimiento de la vía media y de las tesis extremas"; el *Dharmadharmatâvibhanga,* "discernimiento entre los fenómenos y su principio"; el *Uttaratantra,* "el encadenamiento de la doctrina suprema"; y el famoso *Abhisamayâlamkâra,* resumen de las doctrinas mâdhyamikas.

Esta escuela se dividió en muchas sectas, como nos lo demuestran los correspondientes matices de doctrina que se reflejan en los textos chinos y tibetanos que todavía no han sido traducidos [36]. Su origen parece hallarse en la escuela hînâyâna de los *sautrântikas,* que estudió especialmente el carácter y el origen del conocimiento. En contra de los mâdhyamikas, afirmaban que la mente puede pensar por sí misma; que las formas de las representaciones intelectuales son producto exclusivo de la mente. Los vijñâvâdins, sucesores de los sautrântikas, llevaron a sus últimas consecuencias este sistema metafísico idealista, basado sobre la profundidad introspectiva del Yoga hindú.

Según la escuela de que nos ocupamos, los objetos no corresponden a la idea que tenemos de ellos, toda determinación es un elemento añadido por nuestra inteligencia a la realidad; de ahí que el fenómeno sea un producto de nuestra inteligencia. La fórmula del *Mahâyânashraddotpâda* de Ashvaghosa, resume lo dicho con claridad meridiana: "gracias a nuestra percepción, nace un mundo exterior que no tiene realidad"; y añade: "sólo, el espíritu (*chitta*) funciona; su objeto no es más que una apariencia. Para quien lo sabe, existe algo más que el espíritu; para quien no lo sabe, el espíritu es únicamente un objeto." No conocemos objetos, sino estados de conciencia, *vijñâna;* las cosas exteriores son incognoscibles, tanto en su realidad propia como en sus mutuas relaciones. Creación nuestra son las correspondencias entre los fenómenos, las distinciones entre los atributos y los "portadores" de ellos; nuestro saber es, pues, muy relativo, y los dos términos de esa relación son subjetivos. Cada pensamiento puede ser estudiado bajo una triple naturaleza (*svabhâva*): naturaleza imaginaria, formada (*parikalpita);* naturaleza condicionada, dependiente *(paratantra);* y naturaleza absoluta o metafísica (*parinishpanna*).

Los *yogâchâras* recogieron con preferencia los gérmenes de idealismo encerrados en la doctrina de Ashvaghosa.

La percepción mental

La percepción mental, fuente de todo nuestro saber exterior, es una operación del espíritu que necesita una oportunidad, un *nimitta*, para producirse; no es espontánea. Cada percepción deja un residuo o huella en la conciencia; pero este conocimiento, por ser "formado", es "imaginario", pues proviene, no del objeto, sino del sujeto; el *dharma* no es la cosa, sino la *representación* de esta cosa. El pensamiento se presenta a sí mismo como objeto (*grâhya*) y, al mismo tiempo, llega a ser conocimiento (*grâhaka*) de este objeto. Las categorías de la filosofía occidental nacen de esta oposición o dualidad (*dvaya*), cuya realidad es afirmada categóricamente por la escuela, siendo además la característica de cada estado de conciencia. Nuestro pensamiento toma realmente el doble aspecto del objeto y del sujeto, pero esta naturaleza doble de nuestro pensamiento no es imaginaria, sino real. Esta dualidad, según los *yogâchâras,* proviene del hecho de que consideramos como exteriores, y existentes en sí mismos, los objetos que sólo son formas de nuestra mente, como un soñador sueña y cree en la realidad de su sueño; esta dualidad no tiene razón de ser metafísica, pues es un producto de la imaginación (*parikalpa*): los fenómenos o *dharmas* son así operaciones de la conciencia (*vijñâna*). El espíritu no es una "sustancia" como el *âtman* del Brahmanismo, sino condición de las esencias. Con todo, admiten en él una realidad relativa: la existencia del pensamiento en acto (*vijñâptimâtra*).

Si estuvieran aislados, los *dharmas* serían inactivos (*akriya*); pero una nueva operación de la mente los encadena unos a otros: son ordenados por series, por tanto, condicionados; tienen así una razón de ser (*tantra*) exterior (*para*). Como son producidos en consecuencia de una causa, pueden, a su vez, causar efectos; no son inexistentes, sino diferentes de como se los imagina. Todas las escuelas budistas que afirman la doctrina del *karman,* admiten que ningún pensamiento, aunque momentáneo, desaparece sin dejar huella: todos originan nuevos pensamientos, algunas veces después de un largo tiempo. La experiencia comprueba que esa cadena productora de pensamientos es semejante para todos los hombres.

El conocimiento no es exclusivo de un individuo y puede ser trasmitido de un hombre a otro; debemos creer que todas las mentes funcionan del mismo modo y con los mismos elementos; las nociones que tenemos de las cosa. pueden ser falsas o erróneas, pero nunca arbitrarias. ¿De dónde proviene este fondo común que es el mismo

en todos los espíritus? ¿De dónde viene esta base idéntica del pensamiento, que es esencialmente el mismo en cada individuo y fenomenalmente diferenciado? Aquí, los yogâchâras han introducido una nueva noción característica de su escuela: la del *âlaya*, el punto de apoyo.

La noción del âlaya

La palabra *âlaya*, en su sentido corriente, significa "residencia", "permanencia" (así, *himâlaya* quiere decir residencia de las nieves). El verbo *â-li* viene a significar "apoyarse, agregarse". En la escuela de los yogâchâras, el *âlaya* es un concepto que por su misma esencia pertenece al Ser inmutable, participando, al mismo tiempo, de la vida de que es el apoyo necesario y universal. En sí, el *âlaya* es el conocimiento, puro espíritu, espiritualidad, causa de todos los fenómenos, *nidus* de todas las cosas, subjetivas y objetivas. El pensamiento no es solamente la *prueba* de la existencia del individuo como concluyó Descartes, sino también su *causa*, porque hace que esta existencia tenga su distinción, su individualidad. En cuanto activo, el *âlaya* produce los fenómenos; como pasivo, es su producto. Los fenómenos, puras operaciones intelectuales, colocan en él sus gérmenes (*vâsanâ*) y con esto le modifican; el *âlaya* utiliza luego estos gérmenes y produce sus diversos efectos. Es el fondo común que une a todos los hombres, y por el que se entienden recíprocamente; el *âlaya* produce de sí mismo la inteligencia (*manas* o *klistamanas*), la razón (*buddhi*) y los cinco sentidos (*vijñânâni*); por eso se le llama "el octavo" (*astama*).

Esta teoría del alma que se conoce y percibe a sí misma era nueva en la filosofía hindú. Los yogâchâras afirman que la distinción entre cognoscente y conocido es falsa: su sujeto, objeto y acto del conocimiento son la misma cosa. ¿De dónde proviene este error? De la ignorancia, *avidyâ*, como vimos en la escuela del Vedânta. El hombre nace manchado por las huellas (*vâsanâ*) del pasado, y su alma proyecta fuera un mundo ilusorio. Engañado por la mente, por la inteligencia que se individualiza, el *âlaya* se crea un yo relativo y se opone al no-yo. Así surgen las deformaciones, los *vikalpas*, las categorías occidentales, las operaciones intelectuales, las disposiciones favorables y desfavorables. El universo objetivado obra, a su vez, sobre el sujeto.

Para eliminar este *vikalpa*, estas categorías del entendimiento, es necesaria la práctica de la meditación que reintegra el alma, enseña

la verdadera naturaleza del espíritu y lo sustrae a la falsa dualidad. Es éste un método de "limpieza", *vyavadâna,* que se basa sobre la noción de vacuidad; en este punto, se unen los yogâchâras y los mâdhyamikas. El aspirante suprime primero el objeto; luego, el sujeto se anula; y, por último, el discípulo penetra en la realidad pura: el alma ya no es víctima de los fenómenos, penetra en el fondo inmutable, el *dharmadhatû,* en la intuición de la Realidad suprema, el *parinishpanna* de los textos. Para lograr este estado es necesario pasar por diecisiete grados (*bhûmi*), según Asanga.

La noción del âlayavijñâna

Esta noción no se puede definir (*anabhilâpya*), no tiene características propias (*vishesha*), no puede ser enseñada ni descrita. El *parinishpanna* es una "cosa pura", sencilla (*vastumâtra*).

Aquí aparece la noción budista del *âlayavijñâna,* que llegará a ser, en los vijñânavâdins, un concepto muy próximo al del Absoluto indiferenciado; esta *bodhi,* esta esencia de los Budas, se asimila al νοῦς ποιητικός que actualiza la unidad de lo eterno. Los *dharmas,* que Masson-Oursel traduce acertadamente por el concepto de δυνάμεις, "potencias", tienen aspectos diversos según que se presenten en diversos planos (*dhâtu*) espirituales: son, primero, datos de la experiencia sensible; después, se funden en una corriente común (*dharmatathatâ*), semejante a una "quididad" última, en la que desaparece toda distinción. Masson-Oursel nota aquí que se puede comparar esta noción con la fusión gradual de los λόγοι σπερματικοί, a medida que se asciende de la naturaleza al alma del mundo, del alma al νοῦς, del νοῦς al Uno. Podemos ver también cierta similitud entre estas doctrinas y las gnósticas: el Buda parece aquí un Eón salvador; es muy probable, por no decir cierto, que la Gnosis siria de la escuela sirio-persa de Gundeshapur, hija de la escuela de Alejandría, influyera en el Yogâchâra, sobre todo sabiendo que su idealismo nació en los lugares donde el arte helénico se encontró con el arte hindú, produciendo ese tan feliz y famoso maridaje grecobudista. Pero la influencia extranjera sobre el Budismo fué, en conjunto, bastante limitada: hay una línea de pensamiento muy clara en el Mahâyâna; el idealismo de Asanga prolonga el "vacío" de los mâdhyamikas y los conceptos de Ashvaghosa; más que nada se percibe la influencia del Yoga y de sus métodos físico-espirituales en el dinamismo abstracto y en las percepciones cada vez más profundas de los grados de meditación de la escuela de Asanga.

La escuela de los yogâchâras gozó de gran prestigio, principalmente entre los siglos V y VIII; reinó en la gran Universidad de Nâlandâ, cuya influencia se extendía sobre toda el Asia. Allí se reunían los más famosos maestros de la escuela, procedentes de todas las partes de la India: Dignâna, del sur; Buddhadâsa, del oeste; Sthiramati, del este; Samghadâsa, de Cachemira. Entre sus nombres ilustres merecen destacarse dos: Chandragomin, pintor, médico, gramático, arquitecto (el Leonardo de Vinci de la India), y Dharmakîrti, el defensor más ilustre del pensamiento budista contra el Brahmanismo.

Pero eso no impidió que fuera objeto de duros ataques; su posición filosófica, tan opuesta al sentido común, provocó vivas reacciones de las otras escuelas filosóficas. El Sânkhya, por ejemplo, defendió la realidad de los objetos, comunes a todo el mundo; pues si el mundo existiera sólo en el pensamiento, el resultado de la percepción sería una identificación del individuo con cada objeto y no la percepción de una dualidad. El Vedânta declaró que la hipótesis de una conciencia interior, el *âlayavijñâna*, receptáculo de las huellas o *vâsanâ*, es incompatible con el dogma de la "momentaneidad" de cada cosa: el *âlaya* puede unir las *vâsanâ* solamente si son permanentes. Las otras escuelas budistas, particularmente los mâdhyamikas, reprocharon a los yogâchâras el negar la existencia de la naturaleza propia de los *dharmas* para evitar la herejía de la existencia, y el afirmar su realidad para evitar la herejía de la no-existencia, cayendo, por tanto, en contradicción. También le reprocharon la teoría de que el conocimiento tiene conciencia de sí mismo; esto es un error, pues el pensamiento no ve al pensamiento, ni puede ver, por lo mismo, el reflejo del mundo fenomenal que ha sido creado por él: "una espada no puede cortarse a sí misma"

XII. Cosmología budista

Los textos donde la doctrina budista se halla sistematizada, los *Abhidharmas* de los sarvâstivâdins, tratan del origen, de la descripción y de la destrucción del universo[37]; esta enseñanza recibe, en el lenguaje técnico budista, el nombre de *lokaprajñapti*. Según ellos, el cosmos se divide en dos mundos (*loka*): el *bhâjanaloka*, o mundo material (*sankhâraloka*), donde residen los seres, y el *sattvaloka*, o mundo de los seres.

Los textos clasifican los seres en tres especies: *a*) los *arûpya*, los que no tienen forma, seres espirituales que están en la esfera inmaterial (*arûpodhâtu*); *b*) los *rûpin*, los que tienen una forma, pero hecha de materia sutil; viven en un mundo sutil (*rûpadhâtu*); *c*) y los seres de materia visible, con forma, que viven en el mundo más material (*kâmâvachara*), llenos de deseos, especialmente del deseo sexual; ese mundo en que viven es el de la concupiscencia (*kâmâdhâtu*).

Por otra parte, la doctrina budista divide a los seres en cinco (o seis) categorías: dioses (*devas*), hombres, ánimas en pena (*pretas*), animales y réprobos; muchos tratados hablan de una sexta categoría: los *asûras*, o titanes. Estos seres viven en sitios determinados, los *gatis*. Los genios, las aves divinas (*garudas*), los dragones (*nâgas*), los vampiros (*râkshas*), los ángeles músicos (*gandharvas*) viven en los infiernos, o cerca de los dioses, o con los titanes.

Dejando aparte la descripción de la cosmología física tradicional de los textos budistas (véase el artículo de L. de la Vallée Poussin en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, págs. 131-32), estudiaremos únicamente los *gatis* de los seres mencionados.

I. *Los réprobos:* Se enumeran cinco infiernos calientes bajo la tierra: *avîchi*, o *sañjîva*, donde el viento reanima siempre a los muertos; *kâlasûtra*, donde los réprobos son cortados; *sanghâta*, donde son destrozados; *raurava*, lugar de las lágrimas; *mahâraurava*, lugar de las grandes lágrimas; *tâpana*, el sitio caliente, y *pratâpana*, el sitio muy caliente. En algunos textos se hacen descripciones de varias cámaras de tortura. Existen también ocho infiernos frígidos: *arbuda, nirarbuda, atata, hahava, huhuva, utpala, padma* y *mahâpadma; atatá* es el sonido que producen los dientes de los réprobos al chocar entre sí por el dolor del frío infernal.

II. *Los animales:* Se encuentran en el mundo de los hombres y en el océano; esta clase de vida es superior a la de los réprobos.

III. *Los "pretas"* (o ánimas en pena de los muertos) se encuentran en el mundo de los hombres y en el reino de *Yama*, el dios de la muerte, que está dividido en 36 provincias. Aquí viven 500 años. La situación de los *pretas* es muy miserable: padecen hambre y sed; sus nombres indican la clase de su sufrimiento: *kuppipâsiku*, los hambrientos; *vantâsa*, los que comen los vómitos; *mijhâmatanhika*, los que se queman de sed... Sólo pueden beber y comer las ofrendas bendecidas por los sacerdotes. Estos *pretas* son los que han tenido egoísmo o envidia.

IV. *Los "asuras"* viven en lugares próximos a la montaña mística del *Meru* —residencia de los dioses— y luchan muy a menudo

por conquistarla. Muchos de los dioses, como los *Yakshas* y los *Bhaumas*, que viven en la tierra, se ponen de parte de los hombres.

V. *Los dioses* viven en las faldas de la montaña *Meru*, según una jerarquía muy complicada, clasificada en "palacios" *(vimâna)* en los que gozan placeres y alegrías, conforme a su *karman* pasado. Existen seis cielos de goce sensual (*kâmaloka*), 16 cielos del mundo con forma (*rûpaloka*) y 4 cielos del mundo sin forma (*arûpaloka*). Esta descripción se encuentra en el texto *Majjhima* (1, 289). Los cielos budistas tienen estrecha relación con las meditaciones y son el lugar de disfrute de los resultados del *karman*. Su duración es esencialmente temporal, como toda la manifestación del universo; son lugares de tránsito, no de residencia eterna.

He aquí su clasificación:

A) *Cielos kâmaloka* (mundo de la concupiscencia).

1. *Châtummahârâjika devas*, sitio de los cuatro grandes reyes que se reparten las cuatro partes del mundo: *Dhatarattha*, al este; *Virûlha*, al sur; *Virûpakkha*, al oeste; *Kuvera* (o *Vessavana)*, al norte. Son ayudados por los reos brahmánicos, *gandharvas*, *nâgas*, *yakshas* que vimos más arriba.
2. *Tâvatimsa devas*, donde están los 33 grandes dioses védicos, sobre la cima de la montaña *Meru*, presididos por el dios *Sakka*.
3. *Yâma devas*, cielo de los "Padres" y también de los *pretas;* el dios reinante es *Suyâma*.
4. *Tushita devas*, de "los que tienen satisfacción", que es el cielo de donde los Bodhisattvas bajan a la tierra; su rey es *Santushita*. Los dioses viven aquí satisfechos.
5. *Nirmânarati devas*, donde los dioses juegan a crear, cambiando de formas; el rey es *Sunirmita*.
6. *Paranirmitavashavartin devas*, donde están los dioses que ejercitan sus poderes sobre las cosas creadas; el rey es *Vashavartin*, "el soberano".

Los dioses de estos cielos de concupiscencia *(kâmabhogin)* gozan de placeres sensuales pero de un modo mucho más refinado que los hombres: así, el acto sexual se realiza juntando las manos (*pânyâpti*), en el cielo *tushita:* sonriendo *(hasita)*, en el cielo *nirmânarati;* mirando uno a otro (*îkshita*), en el cielo *paranirmitavashavartin*. Esta división en seis clases de cielos aparece en los textos budistas primitivos, tales como el *Majjhima* (II, 194; III, 100) y el *Digla* (I, 216).

B) *Cielos rûpaloka.* Estos cielos corresponden a los cuatro *dhyânas* o meditaciones; se clasifican por diferentes grados; en ellos ya no existen los placeres sensuales.

Primer dhyâna (residencia de los *Brahmakâyika devas,* dioses del ejército de Brahmâ); se subdivide en tres categorías:

1. *Brahmapârisajja devas,* dioses del séquito de Brahmâ.
2. *Brahmapurohita devas,* sacerdotes de Brahmâ.
3. *Mahâbrahmânas,* los grandes Brahmâs.

Segundo dhyâna (residencia de los *Abha devas,* dioses de luz).

1. *Parîttâbha devas,* dioses de resplandor limitado.
2. *Apramânâbha devas,* dioses de resplandor ilimitado.
3. *Abhâsvara devas,* dioses radiantes.

Tercer dhyâna (residencia de los *Subha devas,* dioses de belleza y de esplendor).

1. *Parîttâshubha devas,* dioses de esplendor limitado.
2. *Apramânashubha devas,* dioses de esplendor ilimitado.
3. *Shubhakinha devas,* dioses de esplendor completo.

Cuarto dhyâna (las listas difieren según las escuelas).

1. *Brihatphala* (en pâli, *Vehapphala*) *devas,* dioses de gran fruto.
2. *Avriha* (p. *Aviha*) *devas,* dioses de no-crecimiento.
3. *Atâpya* (p. *Atapa*) *devas,* dioses de serenidad.
4. *Sudrisha* (p. *Sudassa*) *devas,* dioses de visión tranquila.
5. *Sudarshana* (p. *Sudassî*) *devas,* dioses que ven bien.
6. *Akanishtha* (p. *Akanittha*) *devas,* dioses entre los que no hay desigualdad de edad (epíteto védico de los *Maruts).*
7. *Asamjñasattvas devas,* dioses en estado de inconsciencia.

C) *Cielos arûpaloka.* Son los mundos sin forma *(arûpadhâtu)* de la manifestación; se dividen en cuatro "cielos" relacionados con los cuatro grados de la meditación *(samâppatis).* Los dioses de estos cielos son seres espirituales, sin materia, pura inteligencia *(vijñâna),* pensamiento puro *(saññâmaya).* Estos cielos no son "sitios", sino aspecto *(âkâra)* mental.

1. *Akashânantyâyatana devas,* dioses que están en el estado en que el objeto del pensamiento es el espacio realizado como infinito.

2. *Vijñânatyâyatana devas,* dioses que están en el estado en que el objeto del pensamiento es el conocimiento realizado como infinito.
3. *Akiñchaniyâtana devas,* dioses que están en el estado en que el objeto del pensamiento es la nada.
4. *Naivasañjñânâsamjñâyatana devas,* dioses que están en el estado en que el objeto del pensamiento no es ni la conciencia ni la no-conciencia.

En los *arûpalokas* no existen cualidades materiales. El renacimiento en los lugares de los *rûpalokas* y *arûpalokas* corresponde al *dhyâna,* a la meditación relacionada con estos mismos lugares. La felicidad es de naturaleza puramente espiritual, por contraste con los *svargas,* residencia de los seres sensuales (dioses y ninfas), y también esencialmente devocional, en contraste con la felicidad inconsciente de las primitivas meditaciones budistas. En el paraíso *tushita* fué donde reinó Shakyamuni antes de su nacimiento terrenal (este país se llamaba entonces *Shvetaketu*); ahora reina en él *Maitreya,* el futuro Buda.

XIII. La logica budista

A partir del siglo IV, el pensamiento budista se preocupó mucho de lógica; se ha escrito (C. A. F. Rhys Davids) que los budistas fueron los fundadores de la literatura lógica de la India. La diversidad de las tradiciones obligó a los hombres de fe y a los filósofos a hacerse lógicos. Los mâdhyamikas, como ya hemos visto anteriormente, tenían cierta aptitud para el análisis de los conceptos; en cada noción consideraban su naturaleza propia (*svadharma*) y sus características específicas (*svalakshana*); tuvieron la costumbre de reducir hasta el absurdo los conceptos, disecando las ideas en dicotomías irreductibles; era una sofística puramente negativa que no podía elaborar una lógica constructiva. El idealismo yogâchara tuvo un terreno más propicio para esto. Dignâna fué el gran lógico de la escuela y su influencia fué muy profunda sobre el pensamiento brahmánico, el Nyâya y el Vaishesika, por ejemplo; sus obras nos son conocidas por los textos tibetanos.

El centro más antiguo donde se desarrolló la lógica budista parece haber estado en el Gandhâra (cerca de Peshawar), en las fronteras del Penjab; esta escuela fué dispersada por los hunos, refugiándose

en la China y el Tibet. Se habla también de otras escuelas en Ayodhyâ (Udh) y en el Dekkan; de esta última queda una obra del siglo VII, el *Nyâyabindu* de Dharmakîrti, comentado por el sautrântika Dharmottara, en el siglo IX.

Dignâna y Dharmakîrti distinguen dos clases de razonamientos: uno evidente, conclusión de una cosa inducida, aprobado por la razón: "aquí hay fuego porque hay humo"; y otro que quiere convencer al prójimo: "en donde quiera que haya humo, hay fuego; aquí hay humo; pues aquí hay fuego". El progreso de esta lógica sobre los antiguos razonamientos consistió en la supresión del "ejemplo", que tanto entorpece los textos filosóficos hindúes, y de las circunstancias de hecho ante las condiciones de inteligibilidad. Se advierte una solidaridad natural *(svabhâva-pratibandha)* entre la causa *(linga)* o razón que prueba, el signo *(sâdhana)* y la inferencia probada o cosa significada *(sâdhya)*. La sencilla concomitancia del Jainismo se transforma en identidad de naturaleza *(tadâtmya)*: el efecto proviene de su causa como consecuencia de un principio. Podemos entrever en esta lógica la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*.

Alguien ha hablado de un "silogismo" hindú, más o menos análogo al de los Griegos; pero esto es una equivocación. El *anumâna* o inferencia indica un conocimiento "por conexión": aprehende dos atributos de una misma sustancia que son solidarios, percibiendo uno a través del otro simultáneamente; es más una representación compleja que una serie de juicios. Stcherbatsky, el mejor conocedor de esta lógica, nota muy bien que los budistas sólo conocen síntesis en sus operaciones mentales. No son silogismos europeos; y no debemos olvidar que, en Asia, las lógicas tratan de *cosas*, fenómenos o sustancias, no de *conceptos* en el sentido socrático y platónico de la palabra [38].

XIV. El concepto del nirvana

La noción del *nirvâna*, que algunos autores han traducido sencillamente por el término "nada", es harto compleja y difícil. ¿Cómo podremos definirlo? [39]. Intentemos dar una interpretación de él.

El nirvâna no es un paraíso. Tanto el Budismo como el Brahmanismo hablan de paraísos, residencias celestes, donde viven los dioses, como ya hemos visto más arriba; pero estos cielos no son el destino final de los santos, sino etapas que el Mahâyâna ha clasificado bajo el nombre de "campos de Buda", de "tierras puras", merecidos por la adoración y la fe budistas (*buddhakshetra*).

El nirvâna, en cambio, no tiene gradación, *es* o *no es:* no hay diversas especies de nirvâna; es un concepto único, puro. Las distinciones a que aluden los textos provienen, como lo ha demostrado muy bien Oltramare, de los individuos que lo obtienen: así, hay un nirvâna inmediato, un nirvâna en la vida presente, un nirvâna sin puntos de unión. En el Budismo primitivo, el nirvâna fué concebido como un "lugar" donde el libertado vive. La frase pâli habitual: *anupâdisesâya nibbânadhâtuyâ parinibbâyi,* tiene un sentido locativo, no instrumental; y se debe traducir: "Se va, en el princio sin nada del nirvâna, al nirvâna". Oldenberg ha demostrado que este mismo concepto de "lugar" se encuentra en el *Milindapañha* y en el *Divyâvadâna.* Existe cierta correspondencia entre el nirvâna y el espacio (*âkâsha*) infinito e increado.

Etimológicamente puede traducirse por "el desalentado", "el apagado", "lo extinto", "la extinción de una llama por el soplo": la raíz de la palabra es *vâ,* "soplar", "alentar"; el prefijo *nis,* "ex", ante sílaba tónica se convierte en *nir*; el sufijo *na,* es el participio del pretérito en la forma pasiva. En los textos budistas tiene el sentido de un sentimiento de paz, de bienestar, de apaciguamiento después de un gran dolor. Buddhaghosa, el gran doctor budista, afirma que *el nirvâna es uno,* y que todas las definiciones que se puedan dar de él son contrarias a su sentido real y profundo; no es liberación —dice este autor—, ni cesación, ni destrucción, ni encumbramiento, ni salvación, ni redención, ni paz; es "el estado del que no peca ni sufre", en el sentir de los textos. En la enumeración indicada observamos la preferencia del pensamiento hindú por una definición negativa de lo Absoluto. Otros textos utilizan términos brahmánicos para definir el nirvâna con palabras positivas: la orilla esperada (*para*), la isla (*dvipa*), el sin fin (*atyanta*), el inmortal (*amrita*), el estado inmortal (*amrita pada*), el bien más grande (*naihshreyasa*). Se percibe un gozo inmenso en los himnos budistas que tratan de la búsqueda y hallazgo del nirvâna; es éste un sentimiento de fervor y entusiasmo muy poco compatible con las definiciones occidentales de negación y desesperación con que se suele definir el nirvâna.

Lo que ha engañado a los budólogos occidentales son ciertos pasajes que hablan de aniquilación, de "llama que se apaga". La dificultad crece si consideramos que no existe definición alguna del nirvâna en las escrituras budistas; lo único que se puede hacer es anotar las ideas evocadas en los textos al hablar de él. Debo subrayar aquí la importancia de los trabajos de científicos hindúes como James d'Alwis, Dasgupta y Radhakrishnan, junto a los de Childers, Rhys Davids,

Trenckner y Oldenberg, que tanto han contribuído a elucidar esta difícil cuestión del concepto del nirvâna.

En los textos, el nirvâna budista aparece como un apaciguamiento del corazón, una supresión del dolor, la dicha más grande que se puede conseguir; como una "doctrina de felicidad" *(kalyâna)*, como la abolición de la muerte o la inmortalidad misma. Los budistas del Hînayâna se contentaron con el agnosticismo de su maestro; declararon sencillamente que suprime lo fenoménico; lo cual implica, a su vez y en primer lugar, supresión de la sensación, causa de la dualidad y de la limitación, y quien habla de limitación, habla de dolor: el nirvâna, pues, suprime también el dolor. Los Budistas del Mahâyâna, que admiten estados sobrenaturales *(lokottara)* y una especie de sabiduría ultrafenoménica, hablan del nirvâna de un modo positivo y superan así la definición negativa (que no ha de entenderse en el sentido de aniquilación) del Hînayana. Para ellos, el nirvâna coloca al ser humano fuera de todas las categorías del entendimiento; no tiene relación ninguna con cualquiera de ellas; incausado, carece de pasado y de futuro. Aquí se introduce la noción de vacuidad que hemos visto más arriba: "El nirvâna es algo en que no existe nada que sea diferente de sí mismo. En el nirvâna no hay dolor, del mismo modo que en el dolor no puede haber nirvâna". La ilusión del *samsâra* desaparece con el nirvâna; queda sólo "la realidad". En el lenguaje del tiempo de Buda, la palabra nirvâna designaba siempre la felicidad suprema, prescindiendo de toda idea de aniquilación. El concepto jaina del *Uttarâdhyayana* es muy claro: "lo que es llamado nirvâna, o liberación de la pena, o perfección, es el lugar seguro, feliz, apacible que logran los grandes sabios".

No se puede, pues, hablar de una aniquilación; es la vida la que aniquila a la vida: la ley de la generación condicionada y de la momentaneidad hace de la vida una fuente de destrucción incesante; es en la vida donde hay dolor y aniquilación. El nirvâna elimina toda continuidad individual; la muerte del hombre, material y espiritualmente ciego, no destruye los residuos de la existencia, residuos que sirven de "puntos de materialización" para una nueva existencia, es decir, nuevos dolores. El liberado, *jîva*, no deja estos gérmenes de individualización, fuente de sufrimientos ulteriores; su muerte da fin a toda continuidad individual, elimina toda causa de nueva continuidad, pertenece a otra economía distinta del fenómeno. Pero, en sí, tiene un sentido negativo de supresión del temor, de liberación del miedo a morir y, también, un sentido positivo de misticismo sobrenatural, indefinible, lleno de gozo y de alegría, un sentido de "más allá" vi-

viente pero inconcebible a la mente ordinaria. Los estados supremos del éxtasis, obtenidos por las meditaciones, permiten al budista aproximarse a esta "otra orilla" de la Sabiduría. Pero no se puede definir; el espíritu llega aquí al borde de un misterio psicológico insondable que el Budismo prefiere describir por la negación más que por la afirmación; no se renuncia a "un estado" futuro de beatitud, mas los textos antiguos nada dicen referente a él. El texto pâli del *Suttanipâta* (1074 y ss.) refleja esta idea: "Buda dice: Del mismo modo que la llama alcanzada por el soplo del viento, se va hacia el apaciguamiento, escapa a la vista, así el sabio, despojándose del nombre y de la forma, entra en el apaciguamiento, escapa a todas las miradas. [Upasîva pregunta]: El que logra el apaciguamiento, ¿es raptado a la existencia? ¿Tiene la existencia eterna, y es librado de los dolores? Eso, oh Sabio, quieres revelármelo porque, verdaderamente, este orden tú lo conoces. [El Maestro responde]: Al que logra el apaciguamiento, ninguna medida puede medirle; para hablar de él, no hay palabras. Lo que el espíritu podría concebir, desaparece. Así, todo camino está prohibido al lenguaje".

En otras partes de los textos se usa más la forma negativa, a la manera de los místicos alejandrinos; el *Udâna* (VIII, I y 3) y el *Itivuttaka* (43), por ejemplo, dicen: "Existe, oh discípulos, una residencia en donde no hay ni tierra, ni agua, ni luz, ni aire, ni infinito del espacio, ni infinito de la razón, ni ausencia total de todas las cosas, ni supresión simultánea de la representación y de la no-representación, ni este mundo, ni aquello. Sin origen, sin progreso, sin parada; es el fin del dolor". "Hay, oh discípulos, un no-nacido, un no-producido, un no-creado, un no-formado. Si no hubiese, oh discípulos, un no-nacido, un no-producido, un no-creado, un no-formado, no habría salida para lo nacido, lo producido, lo creado, lo formado".

Oldenberg relaciona estas palabras con la doctrina de las Upanishads referente al Brahman, lo Absoluto; no hay duda, desde luego, que el concepto del nirvâna viene del de Brahman, principalmente en la noción del *anupâdiserâ nibbânadhâtu*, el "nirvâna exento de determinaciones". También en el Vedânta se habla del Brahman que, gracias a los *upâdhi* (las determinaciones), aparece en el mundo sensible bajo la forma de las almas individuales, pero que, al mismo tiempo, permanece en su esencia, desempañado de los *upâdhi* [40]. El que dice a todo lo que es perecedero que eso no es el yo, no puede ser él mismo perecedero. Si estuviese contenido totalmente en su naturaleza perecedera ¿cómo podría lograr apartarse de sí mismo? [41]. Pero cuando el Brahman habla de lo Absoluto, de lo Increado, la realidad del mundo

desaparece ante su realidad; cuando el budista habla del nirvâna, el concepto de Increado significa sólo que el ser creado puede librarse del sufrimiento en donde fué sumergido por la creación.

Naturalmente el concepto del nirvâna evoluciona a través del Budismo: primitivamente, fué concebido como la simple supresión del dolor por medio de la abolición de la ignorancia; más tarde, cuando el Budismo desistió del agnosticismo, el nirvâna se definió por lo que toca al ser y al no-ser (Madhyamaka), a la conciencia y a la no-conciencia (Vijñâvâdin), y a una especie de paraíso trascendente a la vida terrestre (paraísos de la *sukhâvatî*) como lo describe un texto sánscrito antiguo, traducido por primera vez al chino hacia el año 150 después de J. C.

Como dice Rhys Davids y, con él, todos los grandes indólogos, el Budismo no es una doctrina de extinción; no busca destruir, sino utilizar las grandes potencias humanas de la inteligencia y de la voluntad. Tiene una gran confianza en la vida, y se opone tanto al intelectualismo puro como al materialismo, al menos el Budismo primitivo. El nirvâna, debemos repetirlo, no es una negación; así, escribe Strauss: "la significación del concepto del nirvâna en el Budismo antiguo es sobre todo negativa y debe serlo porque el nirvâna es la emancipación de todo lo impermanente, es decir, de lo doloroso. Pero eso no quiere decir que sea una negación absoluta". El nirvâna es la extinción de la llama de la personalidad, combustible que está consumido. Con la cesación de la existencia fenoménica, todo lo que es individual en el hombre es destruído; se va más allá. Lo que se realiza es la unidad completa, no la unidad de limitación, sino la unidad de perfección. Radhakrishnan dice muy bien que el nirvâna es el fin de la perfección; el horizonte del Ser se extiende hasta los límites de la realidad; es una especie de existencia fuera del tiempo.

En el mundo hay algo real eterno; la falsa individualidad, creada por el encuentro de lo real con la ignorancia, desaparece; pero el ser puro permanece en sí mismo, incondicionado y libre. Suprimir la falsa relatividad es, en cierto sentido, una extinción, pero en otro sentido es una sublimación. El espíritu hindú, según hemos visto, prefiere los términos negativos a los positivos para expresar los conceptos que no puede concebir.

La debilidad del Budismo primitivo fué no haber fijado su base metafísica y las disensiones ulteriores de las escuelas indican que la lógica humana tiene siempre sus derechos. El Mahâyâna se opuso a la negación de lo relativo, base del Hînayâna, afirmando que lo absoluto o real debe ser lo relativo, lo irreal, es decir, el pensamien-

to o el conocimiento. El conocimiento puro, como el pensamiento vacío es la cumbre del orden de la relatividad porque funde las categorías de lógica y de ser, y la cumbre del orden de lo absoluto porque es la última razón de las categorías. Lo irreal, en su esencia suprema de pensamiento puro, es lo absoluto, lo real. Los doctores mâdhyamikas suprimieron lo absoluto y lo relativo; pues, como escribe Stcherbatsky en su trabajo sobre el concepto del nirvâna, "la doctrina de la relatividad pura, como teoría, era tan mala como las otras. La relatividad que deviene lo absoluto no tiene nada que oponer a sí misma y a sí misma se destruye".

Aquí, la metafísica resulta inútil; el problema del valor del conocimiento, de la realidad, se traspone en lo inefable; el conocimiento se ha afirmado limitado, irreal, pero, trasponiéndose, ha llegado a ser un conocimiento trascendente, idéntico al misterio mismo, bajo el nombre de "Perfección de Sapiencia". En este punto, no es ya una metafísica, sino una mística, con sus vuelos sin fin en cielos insondables. Todo y todos callan; el espíritu se ha sacrificado en el silencio. Los especialistas han señalado esta mística asombrosa y vertiginosa del Mahâyâna con "las perspectivas siempre abiertas por arriba", como escribe Rudolf Otto en su *Westöstliche Mystik,* estos transportes del "Nach-oben-offen-sein".

XV. El Budismo tántrico (Vajrayana)

La evolución del Budismo, al contacto con las otras formas religiosas de la India, termina manifestándose con caracteres peculiares en el Tibet, la China y el Japón. Este Budismo, llamado *Vajrayâna* (la Vía del Diamante) o *Mantrayâna* (Vía de los Mantram), está impregnado de costumbres, creencias y especulaciones hindúes e indígenas prearias. Sus ritos litúrgicos estuvieron entremezclados con prácticas mágicas extrañas y muy primitivas. La evolución de los conceptos del Buda eterno o conciencia eterna *(vajravijñâna)* del cuerpo del *dharma,* del Bodhisattva y de la ayuda necesaria a los seres sobrenaturales del Budismo para alcanzar el estado del nirvâna, dió origen a las ideas de adoración y devoción (*bhakti*), tan propias de los hindúes, hacia el Buda, hacia Sâkyamuni y sus reliquias, hacia los bienaventurados (*bhagavats*) y los Bodhisattvas. De estos primitivos y mágicos ritos y devociones ya hablamos al estudiar el Tantrismo hindú, en el que adquirieron gran desarrollo. Volvemos a encontrarlos en el Budismo con la *pûjâ*: adoración de las representaciones de los seres sobrenaturales budistas, ofrenda de flores, recitaciones de fórmu-

las mágicas, las *dhâranîs*, meditaciones sobre los centros místicos del cuerpo humano, residencia de las "hermanas" terribles (*kumarî*), las diosas (*dakinî*) y las brujas invisibles (*yoginî*). También se desarrollaron las nociones tántricas de las energías divinas y sutiles de los dioses bajo formas femeninas, las *târâs*, asociados a los diversos Budas mágicos del panteón Mahâyâna.

El canon budista tibetano, la fuente más rica del pensamiento tántrico budista, distingue el *sûtra (mdo)* del *tantra (rgyud)*, pero esta distinción no está bien delimitada. Así, se encuentran textos tántricos en libros mahâyânistas; el "Loto de la Buena Ley" (*Saddharmapundarîka*) contiene un capítulo de *dhâranî*, de fórmulas mágicas, talismánicas, que habla de diosas protectoras tántricas. Toda la parte del ritual budista: la adoración, la construcción de los *stûpas* domésticos, los himnos (*stotras*), las ofrendas diarias, las letanías, pertenecen al campo tántrico.

También es cierto que muchas prácticas tántricas budistas tienen un origen hindú: así, las meditaciones budistas en los cementerios (*ashubhabhâvanâ*), las retenciones del soplo, las fijaciones de discos colorados (*kasina*), los éxtasis, derivan del Yoga hindú. El Tantrismo hindú penetró en el Mahâyâna.

Las bases filosóficas de esta especie de Tantrismo, según los estudios de La Vallée Poussin, radican en que nuestro pensamiento, aunque manchado en apariencia, es, sin embargo, simple inteligencia en estado de pureza; de este modo, todo hombre es un Buda. Como el Buda es, en su realidad profunda, inteligencia pura, el adepto, idéntico al Buda en su esencia, puede asimilarse a las formas celestes o demoníacas de que se reviste ilusoriamente el Buda a través de la manifestación. Le basta, pues, para esto, tomar el cuerpo y el pensamiento de uno de los dioses budistas entre los cuales se dividen, o mejor dicho, se encarnan los atributos, las energías del Buda eterno. La autosugestión, ayudada por la magia, es eficaz para esta gran obra, puesto que nada existe fuera del pensamiento humano; es una meditación y una teurgia a la vez, en la cual, y por la cual, el discípulo se reconoce como Buda.

Sin entrar en los detalles de los ritos tántricos (*vidhis*), que nos apartarían de nuestro propósito, me limitaré a señalar el pensamiento general y las principales prácticas del Tantrismo budista, según los datos recogidos en el norte de la India. El fiel tántrico, el *Siddha*, debe seguir las instrucciones de un maestro espiritual, un *guru*, y recibir una consagración especial que "da la vida" a sus prácticas.

Estas prácticas empiezan por unos ejercicios especiales de concentración, clasificados en cuatro clases: *a*) *Pratyâhâra,* por los que el discípulo debe frenar y eliminar según su propia voluntad las impresiones sensibles del exterior; el *manas* considerado como sustancia, debe apartarse de los diversos órganos y de los sentidos para fijarse sobre un objeto determinado. Estas prácticas se hacen con meditaciones repetidas y frecuentes y el cultivo especial de la atención. Los textos comparan la mente a una masa inerte y oscura en la cual las ideas son como rayos de luz; se considera el corazón como positivo, como "el sol" del individuo, y el cerebro como negativo, como "la luna" del ser humano. *b*) *Dhârana,* que es la fijación de un objeto material con exclusión de todos los otros; se examina analíticamente el objeto y se lo reconstruye por una síntesis en la mente. Según los textos, así se acostumbra la mente a concentrarse y a calmarse. *c*) *Dhyâna,* que es la misma operación anterior referida a objetos ideales, conceptos intelectuales, cualidades y nociones metafísicas. *d*) *Bhâva,* por el cual "se penetra en la naturaleza propia de las cosas a través de su imagen"; es necesario alcanzar sus elementos "dinámicos", sus "energías" ocultas, su *shakti.*

Los ejercicios de meditación se basan en la identidad del yo con el Buda, considerado como Potencia última de la vida bajo el aspecto de la Madre primordial y suprema. Hay ejercicios de autoafirmación repetidos que deben suprimir el sentido de dualidad. El cuerpo del discípulo llega a ser el templo de la divinidad; este pensamiento, si es permanente, suprime el deseo carnal. El culto de la Madre Suprema, de la *Shakti,* se hace en el cuerpo del adepto por una exaltación divina y cósmica de las diversas funciones naturales, transmutadas en representaciones de las energías naturales del universo. Por eso se deben considerar los cinco elementos naturales, los *Pañchatattva,* en correspondencia con el cosmos: el éter corresponde a la unión sexual (*maithuna*); el aire, al vino (*madya*); el fuego, a la carne (*mâmya*); el agua, al pescado (*matsya*); la tierra, a los cereales (*mudrâ*): son los cinco (*mâ-kâras*) que pueden ser considerados bajo su aspecto simbólico o físico y que tienen un valor sacramental.

El cuerpo llega a ser un templo de adoración; hay en él "puntos de vida" particularmente utilizados en las meditaciones tántricas; cada uno de ellos tiene su mantran respectivo: el corazón KRIM; las orejas, HRIM; las ventanas de la nariz, HUM; la boca, STRIM; el ombligo, KLIM; la base genital, HSAUM; el ano, BLUM; y el entrecejo, HUM. El discípulo debe "sentir" que el cuerpo tiene dentro las divinidades en los "puntos de vida" y se puede así "construir un

nuevo cuerpo de luz", hecho con los *mantram*, "un cuerpo de diamante" (*vajra-dordje*); la mente, la palabra y el conocimiento llegan a ser idénticos a la verdadera naturaleza del *vadra*. El *mantram*, con la consagración del *guru* o maestro espiritual, suscita una especie de "luz", una "presencia", si la mente tiene suficiente energía para no desviar la atención.

Por último, existen modos de purificar el cuerpo sutil humano con ejercicios de respiración, idénticos a los del Yoga. Uno de estos ejercicios se hace del modo siguiente: obstruyendo la ventana derecha de la nariz, se inhala por la ventana izquierda el aire mientras se repite 16 veces el *mantram* YAM; se detiene la respiración durante el tiempo suficiente para repetir el mismo *mantram* 64 veces; se obstruye la ventana izquierda de la nariz y se expira el aire por la ventana derecha, repitiendo dicho *mantram* 32 veces. Este ejercicio se hace también a la inversa.

Estos ritos teúrgicos están basados en el conocimiento del nombre místico de los seres sobrenaturales, los *mantram* que son su cuerpo místico y particularmente el conocimiento de la sílaba mística o *bîja*, germen de la fuerza divina, del dios. Las sílabas místicas son muy numerosas en el Tantrismo hindú y budista (entre ellas: KRIM, LIM, HUM, KA, PHA...) y no tienen ningún sentido determinado. Su conjunto forma el *mantram*. El Tantrismo budista, como el hinduísta, utiliza a menudo un dibujo geométrico en el que se escribe el *mantram* místico; estos dibujos, hechos ordinariamente con triángulos, exágonos, pentágonos, círculos, se llaman *mandala*. El discípulo utiliza estos dibujos para fijar su voluntad y concentrar su atención; sirven igualmente como símbolos.

De las sílabas místicas, el asceta tántrico hace nacer, en sus meditaciones, formas de dioses y de diosas cuyas descripciones meticulosas se encuentran en los textos; después, el asceta medita sobre su identificación profunda con las criaturas nacidas de su mente que debe "contemplar" por autosugestión. Todos los ejercicios preliminares que hemos visto tienen un fin: acostumbrar la mente y la voluntad a concentrarse durante horas sobre un objeto o una idea. Mediante su identificación con la divinidad creada por sí mismo, pero que tiene su vida propia porque representa una fuerza divina, participa de las energías del cosmos; como ha llegado a ser un dios, un aspecto de la energía cósmica, tiene los mismos poderes del dios.

Los *tantras*, lo mismo budistas que hindúes, tratan de todo: cosmología, psicología, angelología, demonología, física, metafísica... Sus doctrinas son todavía poco conocidas porque el estudio sistemático de

los textos tibetanos no está hecho; existe, además, una importante tradición oral absolutamente desconocida por el Occidente. El Tantrismo budista es un conjunto de ritos y de prácticas mágicas; según la tradición, fué Asanga, el gran doctor de la escuela Yogâchâra, el primero en introducir estos procedimientos en el Budismo filosófico. Esto, cuando menos, arroja bastante luz sobre el origen de esta teurgia: según eso, estas prácticas se habrían extendido desde el Uddiyana, en el NO. de la India, tierra clásica de la magia hindú, a toda la India y al Asia central. Del Uddiyana, cuya capital es Peshawar, salió también el fundador del Lamaísmo o Budismo tibetano tántrico, Padmasambhava. Los textos chinos y tibetanos y los ritos de las diversas Iglesias lamaicas están llenos de Tantrismo. Su fondo es el Mahâyâna: así, en algunas tesis sólo hay una transposición de términos: donde el Mahâyâna dice que todos los seres son futuros Budas, que todos los hombres son "embriones de *Tathâgata*", la escuela tántrica afirma que todos los seres son *vajrasattva* y que la naturaleza del *vajra* es inmanente a cada uno. —Pero el Lamaísmo tiene también conceptos y prácticas que parecen pertenecer a una tradición indígena, muy semejante al Shamanismo asiático primitivo—. En el Lamaísmo se encuentran las principales tradiciones del Mahâyâna: por ejemplo, los conceptos referentes a la vida del ser humano después de la muerte, que reflejan la enseñanza de ciertas escuelas budistas del norte. Existe la noción de un ser intermedio, producido por el *karman* del hombre, que sobrevive a su muerte: este ser no es una emanación ni una parte del difunto —el Budismo rechaza toda continuidad de un "alma" humana—, es un ente llamado *gandharva,* con visión sobrenatural, que describen al detalle los textos tibetanos referentes a los estados humanos de ultratumba [12]. El *Abidharmakosha* de Vasubandhu dice que este ente, excitado por sus emociones, y a impulsos de sus deseos eróticos, entra en la matriz de la madre para experimentar los placeres carnales del amor; si ha de encarnarse en un ser femenino, está lleno de odio contra su futura madre y de amor hacia su padre, y si, por el contrario, ha de ser masculino, sus sentimientos serán inversos. (Algunos autores han comparado estos conceptos con las teorías de Freud.) Tocante a los conceptos de la *mâyâ*, del ser, de los medios de salvación, las escuelas tántricas se aproximan mucho, filosóficamente, al Vedânta y al Yoga.

Hay, en el Budismo tántrico y en el Tantrismo hindú, un camino de "derecha" y otro de "izquierda": el primero tiene por fin conducir a meditaciones metafísicas sobre la suprema identidad con el Buda eterno, pasando por las diversas "tierras puras" de la Budeidad; el

segundo conduce a ritos mágicos perversos, sobre todo en la unión con las *Kumârî*, las diosas, sobre las cuales se debe meditar en los osarios y lugares de cremación, y con las *yoginîs*, las esposas místicas, mujeres y fieras a la vez. Esta escuela de "izquierda" mezcla conceptos mágicos al Budismo de los mâdhyamikas y admite un cuarto "cuerpo" de Buda en vez de los tres clásicos que hemos visto; este cuarto cuerpo es el "*vajra*", el "cuerpo de goce" (*ânanda*, *sukhamaya*, *mahâsukhakâya*); en este cuerpo, el eterno *Tathâgata* abraza eternamente a su *Shakti*, la *Târâ*, en un acto sexual ininterrumpido. Las estatuas tibetanas y chinas muestran esta unión divina con mujeres que personifican la *Târâ*, la fuerza femenina del dios que representa el *upânya*, el método de transmisión de la doctrina; la mujer simboliza la *prajñâ* (el conocimiento) o la *karunâ* (la compasión). En el Tibet, estas representaciones de los dioses abrazados se llaman *yab-yum* (padre-madre). Esta "adoración" mística de la mujer, la *strîpûjâ*, conduce, en su aplicación material, a prácticas obscenas —incluso uniones sexuales (*maithuna*)[43]— y algunas veces criminales, en las cuales se aplica el *omnia sancta sanctis*.

En un Tantrismo más puro, reservado a los casados, el rito de la adoración de la mujer que representa la energía divina, el *pûrnâbhiseka* o *tattvachakra*, no puede practicarse con cualquier mujer, sino con la suya. Se contrae "matrimonio" con una diosa. También se encuentran ritos hechos con una mujer imaginaria (*jñânamudrâ*).

Para concluir, hemos de confesar que el conocimiento de los ritos tántricos budistas e hindúes es muy escaso. Ningún investigador europeo ha penetrado en esta selva oscura; y, como muy bien dice La Vallée Poussin, existen muchas escuelas, con muchas variantes y corrientes, bajo este nombre de Tantrismo, que es necesario conocer antes de lanzar un juicio certero y definitivo.

XIV. El Budismo chino

El Budismo fué el primer sistema de filosofía extranjero que ejerció una influencia profunda sobre el pensamiento chino. Este sistema, dado su progresivo avance en China, debió adaptarse completamente al espíritu de sus habitantes, sobre todo al Taoísmo; para eso, los conceptos budistas tradicionales sufrieron honda transformación al llegar al Extremo Oriente, y esto debido, sobre todo, como ha notado Paul Pelliot, a los primeros traductores de los textos sánscritos budistas, que fueron iranios (procedían de los reinos indopartos y del impe-

rio, *Yue-Chi*): así, se llegó a creer que el Buda era una reencarnación de Lao-Tse, que se había refugiado en la India después de su salida de China —véase el *Hua-Hu-King* (el libro de la conversión de Hu), obra del siglo IV después de J. C.—. Los budistas aprovecharon estas creencias para influir en el pensamiento chino: hasta en su terminología el Budismo se guió por el taoísmo (*Tao* = *bodhi*, *Wu-Wei* = *nirvâna*); el *Tao-Te-King* fué traducido al sánscrito; los taoístas construyeron monasterios semejantes a los de las comunidades budistas chinas. La unión del Budismo y del Taoísmo fué muy estrecha bajo la dinastía de los Liang (502-556).

La historia del Budismo en China va unida a la de los grandes peregrinos que se dirigían a la India para recoger textos y doctrinas [44]. El principal fué Yuang-Chuang (o Hiuen-Tsiang), que estuvo en la India de 629 a 645; antes de él habían ido ya tres: Fa-Hian (399-413), Sun-Yun y Hui-Seng (hacia el 418), que se llevaron consigo 170 textos budistas. Después de Yuang-Chuang, 56 peregrinos más siguieron su ejemplo y marcharon a la India, si hemos de creer a I-Tsing.

Para estos viajes, podían seguirse dos caminos a través del Asia central: uno al norte, pasando por Turfan, Kucha, Issik-Kul, Tashkend, Samarkand, Kunduz, Kabul y Peshawar, y otro al sur, a través de Pamir-Kul, Kashgar, Yarkand, Khotan y Ansi; un tercer itinerario pasaba por el Tibet, el Bhutan o Sikkim y el Nepal; otro podía hacerse por mar, de Kwang-Tung a Sumatra y Calcuta. Ante esto, podemos decir con James Legge, uno de los más entusiastas sinólogos: "cuando se piensa en lo que significaba un viaje de China a la India, por la ruta del Asia central, y en aquellos días, no podemos sino sentir la más honda admiración ante la devoción, el celo y la fortaleza de aquellos humildes viajeros que hace catorce siglos se aventuraban así ante lo desconocido".

Cada uno de estos peregrinos hizo una relación de su viaje, relación interesantísima, por ofrecernos la situación contemporánea del Budismo en la India. Fa-Hian visitó todos los sitios sagrados del Budismo, en la India del norte, y coleccionó textos y obras de diversas escuelas. En su relación nos habla de lo muy floreciente que estaba el Budismo hindú. Yuang-Chuang hizo una relación minuciosa de los pueblos y las costumbres, según los encontró en su viaje; residió cinco años en Nâlanda, la ciudad universitaria del Mahâyâna, y estudió, bajo la dirección del gran maestro budista Sîlabhadra, el sánscrito y el idealismo budista. I-Tsing no describe su viaje, pero hizo interesantes estudios sobre la literatura del Vinaya y la escuela realista Sarvâstivâdin.

Oficialmente el Budismo fué introducido en China por el emperador Min-Ti, en 67 después de J. C., a consecuencia de un sueño. Invitó a ir a la China a dos sacerdotes budistas, Kâshyapa Mâtanga y otro conocido bajo el nombre chino de Fa-Lang, los cuales hicieron la traducción de varios textos; éste fué el primer período del Budismo chino, llamado "de las traducciones por sacerdotes extranjeros" (67-414). Los otros budistas que fueron a China se llamaron *Chu,* forma abreviada de *Tien-Chu* (= *Sindhu,* Hindúes). Fa-Hian inauguró el segundo período de traducciones (desde 414 al 645); trajo textos de las escuelas Mahâsamghika y Sarvâstivâdin, el *Mahâparinirvâna Sûtra* del Mahâyâna y el *Abhidharma-hridaya Shastra,* y los tradujo con ayuda de un sacerdote hindú llamado Buddhabhadra. Lo mismo hicieron, por su parte, los otros compañeros de viaje. El tercer período (646-1127) fué la obra de Yuang-Chuang y de I-Tsing, las dos más grandes figuras de la dinastía *T'ang.* Yuang-Chuang llevó a China los *Mahâyâna Sûtras* (224 textos) y los *Mahâyâna Shâstras* (192 textos), 14 textos de la escuela *Sthavira,* 15 de la escuela *Mahâsamghika,* 15 de la de *Sammitîya,* 22 de la de *Mahîshâka,* 17 de los *Kâshyakîyas,* 42 de los *Dharmaguptîyas* y 67 de los *Sarvâstivâdins,* 36 libros de lógica *Hetuvidyâ* y 13 de gramática *Shabdavidyâ.* Yuang-Chuang fué el verdadero fundador del idealismo budista en China. No se conocen con tanta precisión los títulos de los libros recogidos por I-Tsing; sólo sabemos que el texto sánscrito del *Tripitaka* que llevó a China se componía de 400 libros y que el del *Vinaya* de la escuela de los Sarvâstivâdins comprendía 256 volúmenes.

El trabajo de traducción de la dinastía *T'ang* fué muy importante. Esta nueva era se enriqueció con las obras de Amoghavajra, Dharmadeva, Dânapâla, y de otros textos místicos budistas. Pero después de la dinastía *Sung* (960-1127), el Budismo hindú fué sustituído oficialmente por el Lamaísmo tibetano, a consecuencia del edicto de 955; y si se mantuvo, fué porque su dogma del *karman* le permitía adaptarse al culto chino de los antepasados.

El Budismo que penetró en China no fué el Budismo primitivo; eso ni que decir tiene; fué el Budismo del Mahâyâna, ya muy avanzado. La primera forma que tuvo éxito fué la del Dhyana, elaborada por Bodhidharma, y conocida en China bajo el nombre de *Ch'an* (en japonés, *Zen*); era ésta una escuela mística basada en la meditación. Pelliot ha descubierto, en un monasterio cerca de Si-Ngan-Fu [45], un texto muy interesante de conversaciones entre un budista, Hiuan-Tsang, y dos taoístas, Tsai-Huang y Ch'en-Ying. Así, Hiuan-Tsang pregunta: Siendo así que los principios del Budismo y Taoísmo son

tan diferentes, ¿cómo se puede utilizar el sistema de Buda para conocer el sentido de *Tao*? La respuesta parece difícil; el budista hace observar que los principios de los dos sistemas no son los mismos, y tenía razón. El concepto del dolor, base del Budismo, no tiene cabida en el Taoísmo; el *Tao*, el Ser supremo, puro, especie de Brahman chino, es inadmisible en el Budismo; la noción del sufrimiento, del pesimismo de la vida, no tiene nada que ver con el concepto de la salvación taoísta basada en la vuelta a la naturaleza, al "Todo"; el Wu-Wei, la afirmación de una vida inmortal, no es el nirvâna. Los puntos semejantes están en la doctrina de la renunciación y de las experiencias místicas. Este interesante relato de una conversación filosófica nos muestra muy bien las posiciones respectivas de las dos escuelas y explica el antagonismo entre el Budismo y el Taoísmo a partir del siglo IX, particularmente bajo los *T'ang*. No se debe olvidar, sin embargo, la influencia tan profunda que las doctrinas budistas ejercieron, aunque inconscientemente, sobre el pensamiento chino.

El Budismo fué muy perseguido: ya en 574 una de las efímeras dinastías de la China del Norte publicó un edicto de proscripción contra esta "religión extranjera". El emperador T'ai-Tsung, que había sido un soldado, prohibió el Budismo, fuente de tal abdicación y renunciamiento que hizo que "los oficiales fueran incapaces de subir a caballo para defender al emperador Wu-Ti contra los sublevados". Su confidente, un confucionista al que el Budismo inspiraba horror, le entregó una relación que contenía todas las ofensas recibidas por el Confucionismo estatal de parte de los monjes budistas. He aquí el texto de este panfleto:

"El Budismo llegó en un principio por el camino del Tarim bajo una forma extraña, que no podía ser aún muy nociva. Pero luego, a partir de la época de los Han, fueron traducidas al chino las escrituras indias. Su difusión mina la fidelidad dinástica y la piedad filial. Los jóvenes abrazan la vida monástica para sustraerse a las cargas públicas. Se afeitan la cabeza, viven de limosna y rechazan las reverencias debidas a su príncipe y a sus propios padres... La doctrina budista es absurda y está llena de extravagancias. Sus discípulos se pasan la vida en la ociosidad sin tomarse ninguna molestia. Si visten de manera diferente que los demás, lo hacen para influir en los poderes públicos y para ponerse a cubierto de cualquier preocupación. Con sus desvaríos hacen correr a los sencillos detrás de una felicidad quimérica y les inspiran el desprecio hacia nuestras leyes y hacia las sabias instituciones de los antiguos... Esta secta cuenta hoy con más de cien mil bonzos e igual número de sacerdotisas, entre-

gados al celibato. Resultaría beneficioso para el Estado hacerles casar entre ellos, pues formarían cien mil familias de las que nacerían soldados para el futuro" (cita de Grousset).

Esta oposición al Budismo se encuentra en todas las obras de los letrados confucionistas. Las tendencias de este emperador se ven muy claramente en las dificultades con que tropezó el célebre budista Yuang-Chuang al que las autoridades imperiales negaron los indispensables pasaportes, teniendo que atravesar la frontera a escondidas evitando el puesto fronterizo de Tuen-Huang e iniciar sin guías la travesía del desierto de Gobi.—Y aunque más tarde su propio prestigio y la piedad budista de las dinastías locales le sirvieron de protección, debíamos, no obstante, hacer constar estos datos históricos—.

El Budismo chino conoció las especulaciones del pensamiento hindú; el Budismo *Ching-Tu* (en japonés, *Jodo*) de Bodhidharma se transformó en el Budismo de *Amida (Ts'ing-T'u-Tsung)*, es decir, el culto personal del Bodhisattva *Amida (A-Mi-Tu-Fu)*, forma del Bodhisattva *Amithaba*, Dhyânibuddha de *Avalokiteshvara*, según vimos más arriba. Este Budismo prohibía el culto exterior y exigía el culto interior por la meditación.

El Hînayâna estuvo representado en China por los *vaibhâshikas* y los *sarvâstivâdins*, los "Realistas", con su afirmación de que cada cosa tiene su existencia, y fué conocido bajo el nombre de *Kiu-Che-Tsung* (en japonés, *Kusha*); su fundador, el monje Paramartha (en chino, *Ch'eng-Ti*), procedente de Uddiyana estuvo en China del 548 al 569, dió grandes impulsos a su escuela, tan floreciente en China hasta el siglo x. También fué conocido a través de los *sautrântikas*, que negaban toda realidad a las cosas; esta escuela se introdujo en China a principios del siglo v y se llamó *Ch'eng-Che-Tsung* (en japonés, *Jojitsu*); su primera autoridad fué el monje Cheng-Che-Lun; la escuela desapareció en los siglos VII-VIII.

El Mahâyâna estuvo representado por dos escuelas: la de los *vijñavâdins* del idealismo lógico, introducida por el monje chino Hiuan-Tsang que fué a la India en el siglo VII (hacia el 645), según ya hemos visto. Esta escuela se llamó el *Fa-Siang* (en japonés, *Hosso*) y desapareció en el siglo x. Fué una síntesis de gran profundidad, especie de idealismo absoluto que comprende la negación del yo personal y del mundo exterior, reduciéndose a lo que dicho filósofo llamaba "el sólo pensamiento". Se diferencia del monismo en que niega toda noción de sustancia, y del subjetivismo, en que niega el yo sustancial, reduciendo este yo al plano de los ideales. La obra de Hiun-Tsang, según hemos anotado ya, es muy importante porque revela en China la herencia

del pensamiento indoeuropeo. Como escribe Grousset, a pesar de la oposición de los letrados confucionistas, hubo en esto una invasión de ideas-fuerzas que no pudo ser detenida. El neo-confucionismo de Chu-Hi se encuentra penetrado, inconscientemente, de nociones budistas, según veremos más adelante.

La segunda escuela Mahâyâna fué la de los *mâdhyamikas* de Nâgârjuna, conocida en China bajo el nombre de *San-Lun-Tsung* (en japonés, *Saron*); introducida en el siglo v, desapareció en el VIII. Existieron también la escuela *Lu* (en japonés, *Ritsu*) del *Vinaya*, y la escuela *T'ien-T'ai* (en japonés, *Tendai*) que comentó la *Mahâprajñâpâramitâ* y el *Saddharmapundârika* y tuvo por dios a *Vairochana*. Esta escuela proviene del nombre de la montaña T'ien-Tai, en el Cho-Kiang; su doctrina enseñaba la existencia de un fluir universal que constituye el mundo, especie de esencia universal, cuya consecución permitía al budista alcanzar la salvación; esta esencia universal del T'ien-Tai se presenta como una réplica del Tao, y parece la transcripción en términos budistas de nociones taoístas.

Hubo también otra escuela, la llamada *Hua-Yen* (en japonés, *Kegon*), que residió sobre el *U-Tai-Chan* (la montaña de las cinco terrazas) y comentó el *Avatamsaka*; adoró a *Mañjusri*, verdadero Mesías (*Mi-Fo-Lo*, en chino) que ha de encarnarse a su vez y salvar de nuevo al mundo. Esta divinidad jugó un papel muy importante en China, atrayendo la devoción de las multitudes; se le ve reproducido mucho en la iconografía de los Wei. Este Mesías, poco a poco, desapareció y la piedad popular se dirigió a otro Bodhisattva, *Avalokiteshvara* (ya mencionado más arriba), divinidad en forma femenina. Esta devoción, junto con la de *Amida*, dió origen a un verdadero pietismo, que devino quietismo, ocasionado por una confianza sin límites en la bondad del "dios".

Por último, citaremos también la escuela *Chen-Yen* (en japonés, *Shingon*) del Tantrismo budista y del Yoga. Muchas de estas escuelas han desaparecido en China, pero algunas de ellas se encuentran todavía en el Budismo japonés. Estas escuelas se transformaron en China en el culto popular de *Amitufu*, el Budismo chino actual que, si bien no tiene un gran interés filosófico, constituye una de las tres "religiones" chinas, *San-Kiao*. Como ya hemos visto, la importancia que el Budismo chino tiene para el Occidente radica, más que nada, en la preciosa colección de textos budistas traducidos al chino y cuyos originales sánscritos y pâli han desaparecido.

XVII. El arte budista

El Budismo ha producido una mitografía muy concreta, muy precisa, que fué la expresión de un elevado pensamiento místico. Empezó en formas plásticas y estables para venir a parar en una estética de pura sugestión, de interpretación simbólica, en donde la naturaleza se reduce a una línea, una mancha, un punto, que engendran en nosotros la idea de lo absoluto.

La doctrina budista debía excluir, en sus principios, toda estética y toda representación figurada; su ideal de renunciamiento y de abstención prohibía todo arte, todo placer estético. Pero el politeísmo brahmánico y el arte de la India anterior al Budismo, que sin duda lo hubo, influyeron profundamente en éste. Referente a esto, escribe acertadamente Okakura: "el Mahâbhârata y el Râmâyana contienen numerosas e importantes alusiones a torres decoradas, galerías de cuadros y castas de pintores, sin hablar de la estatua de oro de una heroína y de la magnificencia de los vestidos y de los adornos... La literatura descriptiva, tocante a las formas de los dioses, supone ensayos correlativos de realización plástica".

Se deben al Budismo dos edificios originales: el *stupa* y el *sangharama,* el relicario y el convento.

El *stupa,* especie de tumba con un doble carácter religioso y funerario, se edificó para guardar las reliquias corporales de Buda, repartidas después de su muerte. Consta de un domo que descansa sobre una terraza maciza, y está coronado por una sombrilla; esta forma inicial tan sencilla se transformó poco a poco, en Asia, en las pagodas cuadradas, con pináculos finos y calados. Los primitivos palos con las sombrillas se convirtieron en techados de pisos con galerías; ejemplo típico de esta transformación es el tipo de stupa nepalés (el *Syambunath*). El stupa de Bodh-Gayâ, en la India, muestra también el desenvolvimiento del relicario primitivo en una pirámide gigantesca, tipo generador de las pagodas chinas (v. g., el *Ling-Kwang* de Pekín, del siglo VII). La terraza se amplió con capillas en los cuatro puntos cardinales (Nepal) o con cuatro campanarios pequeños que reproducen el de la torre central (Birmania); el templo javanés de Boro-Bodor nos muestra hasta dónde se extendió este tipo de stupa con sus innumerables capillas y sus nichos de Budas. Alrededor del stupa se edificaron recintos, los *torans* (stupa de *Sanchi*), o templos con tres naves (los *chaityas*), como se ve en el *chaitya* de Karli. Más tarde, la piedad budista utilizó grutas naturales en las montañas; hubo templos excava-

dos en la roca y en las altas terrazas naturales; el relicario estaba en el centro de masas enormes, en el corazón de la montaña, en sitios salvajes y grandiosos. Ejemplo de ello son el *chaitya* de Karli y, sobre todo, el de Ellora (siglos VI-IX), excavado en el interior de una gran montaña con capillas, pabellones, pórticos y estatuas gigantescas donde se encuentran todas las divinidades de la India.

El monasterio budista fué el asilo del pensamiento filosófico y el conservatorio de las liturgias y de los ritos; existen stupas aislados, pero no hay monasterio sin stupa, según Foucher. Las habitaciones de los monjes, edificadas alrededor del stupa, acabaron por englobarlo: son los *viharas,* conjunto de pequeñas habitaciones para los monjes y las imágenes de los dioses; en los tiempos primitivos del Budismo, los monjes vivían aquí durante la temporada de las lluvias y mendigaban durante el resto del año; estos viharas fueron fundaciones piadosas de algunos laicos. Todas las construcciones de este género en la India fueron poco a poco invadidas por el Brahmanismo, destruídas por las invasiones árabes o abandonadas en su lugar agreste y desolado. Es necesario acercarse al Japón para volver a ver el tipo del antiguo monasterio budista; el convento *Shingon* de *Kô-Ya-San,* en las selvas del Yamato, fué edificado en 816. Conocido es el famoso monasterio lamaico del Tibet, con su organización complicada; sus edificios, medio convento, medio fortaleza militar; su teocracia, única en el mundo, y su ritualismo, obscura e inextricable mezcla de Budismo, Hinduísmo y Shamanismo primitivo.

En los stupas y monasterios se encuentra la decoración budista, fruto del pensamiento filosófico.

Se distinguen ordinariamente dos épocas en esta estética: la *escuela perso-hindú,* estudiada por Grünwedel, en el área de la cuenca del río Ganges y el Dekkan septentrional, y la *escuela greco-budista* del Gandhara, estudiada por Foucher, en el noreste de la India. En la primera, en la que se percibe una clara influencia mesopotámica, no aparece nunca la imagen de Buda; su presencia está indicada por una rueda, una sombrilla, el *trisula,* huellas de pasos, etc. Esto nos demuestra que la doctrina budista de aquella época no deseaba rendir culto personal a su fundador. Fué más tarde, y bajo la influencia del arte griego, cuando se creó un tipo de Buda: el clásico tipo, en meditación, conocido por todo el mundo. Su antepasado lejano fué, verosímilmente, algún Apolo helenista, tipo convencional y clásico, traído por escultores errantes, y transformado por el genio hindú, en su momento de *akme,* en un ser sobrehumano. Este tipo greco-budista no permaneció inalterable; los artistas hindúes crearon un canon esté-

tico propio: las posturas o *asanas,* las *mudras* o gestos de las manos, los atributos o *lakshanas* fueron sometidos a ciertas reglas y codificados; el ritual tántrico fijó las formas de los Budas y de los Bodhisattvas.

En el Asia central, el Buda y los dioses budistas revistieron formas nuevas; los ejemplares más hermosos de esta época se han conservado en Corea y Japón. El gran relicario de madera, *Tamarusi,* del templo de *Hô-Ryû-Ji,* recuerda el arte de los *Wei*; el Bodhisattva de *Yumedono* tiene el sugestivo encanto de las obras griegas y la dulce piedad del siglo XIII asiático. El canon japonés, elaborado bajo la emperatriz Sui-Ko, es una síntesis del arte chino y coreano: la *Kwan-Non* de *Tô-En-Dô,* en Nara, es asiática en su vestidura y griega en su cara y en la elegancia de sus manos y de sus hombros. El descubrimiento del cobre en el Japón, en 708, favoreció el desenvolvimiento de la escultura en bronce; de bronce es la trinidad budista del *Kondô* de *Yaku-Si-Zi,* también en Nara, esculpida por Gyô-Gi, obra maestra del arte *T'ang* en el Japón.

La pintura a la aguada, especialidad de los *T'ang* del Sur, adquirió una nueva manera en las escuelas japonesas *Zen* y *Tendai.* El lirismo naturalista del Tao se mezcló con la doctrina budista: esa unión y sus resultados parecen percibirse en los pintores *T'ang,* a pesar del individualismo de algunas escuelas como las de *Kamakura* y *Asikaga.* Las sectas budistas japonesas *Tendai, Shingon* y *Jodo* impusieron una estética femenina muy bella y devota; así podemos verlo en las extáticas representaciones del paraíso de *Amida* con sus colores amarillos y dorados y sus personajes alargados, que hacen pensar en los del Greco.

De todo lo dicho podemos sacar en conclusión que las corrientes doctrinales de las escuelas budistas influyeron directamente en el arte religioso: las sectas *Tendai* y *Shingon* nos muestran su misticismo envuelto en abundantes formas decorativas; la secta *Zen,* contemplativa y ascética, favorece el culto de la naturaleza; la presencia de los Mongoles pone en la estética del Budismo una nota realista muy particular. A su vez, en el arte budista se puede ver la evolución de su doctrina a través del tiempo y del espacio.

XVIII. Conclusión

Como conclusión general, puede afirmarse que el Budismo es una filosofía de repliegue. Bajo todas sus formas, acabó en una confesión de impotencia: lo real es inefable, es el "más allá", el "siempre abier

to por arriba". El proyecto de Buda y su intento de fundar un sistema moral sin tener en cuenta ningún dato religioso o metafísico, con un gran desprecio por lo real, fué, como tal, poco afortunado. El Budismo es una mezcla de positivismo, de idealismo metafísico, de mística, que intenta conciliar las tendencias más opuestas y contradictorias del espíritu humano.

Más tarde, el espíritu metafísico hindú añadió la profundidad de sus especulaciones a la vez poderosas, libres y atrevidas, creó una dialéctica inaudita y un mundo extraño y exaltado, mezclando a una mística extraordinaria los más disparatados absurdos. Encontramos en el Budismo un aspecto humano muy simpático que atrae la atención de los investigadores; tal es el espectáculo de esos filósofos atormentados, continuamente preocupados por resolver los problemas que a todos nos preocupan: semejante intento es algo digno de admiración y elogio. Al afirmar la Verdad como algo trascendental, la elevaron a un rango de altísima categoría: esa Verdad que salva a los hombres —idea que se halla repetida hasta la saciedad— nos muestra el sentido práctico de la investigación budista. La necesidad del sacrificio ofrecido por los otros, que vimos en el Mahâyâna, creó una atmósfera de heroísmo místico, de confianza religiosa, de solidaridad mutua en el esfuerzo humano por conseguir la liberación. Este concepto, tan fecundo, del sacrificio como medio de salvación de la humanidad va acompañado de una áscesis perfecta, de una abnegación total; y, cuanto más alta es la perfección alcanzada, mayores también las obligaciones contraídas: sobre todos, y en un plano absolutamente superior, están los Bodhisattvas. El Budismo no fué una doctrina en el sentido propio de la palabra; por eso pudieron nacer y convivir en su seno las más diversas escuelas, si bien los ideales fundamentales budistas subsistieron siempre en medio de tan variadas tendencias.

Desde el punto de vista filosófico, fué extremista: por un lado, se niega la realidad, por otro, se afirma y exagera en la idea de la sublimación del hombre por sus esfuerzos propios. Al mismo tiempo, el Budismo no admite un Dios personal, una presencia divina en el alma humana: su dios es el esfuerzo humano, divinizado, que busca en sí mismo su valor; toda actividad es fruto de un individualismo extremoso, considerado como síntesis de la humanidad entera. La caridad budista sale del hombre y vuelve al hombre, quedándose en sí mismo, sublimándose. El hombre, en el Budismo, tiende a tomar posesión de un estado de sí mismo en el cual encuentra su verdad; el nirvâna no es exterior al hombre; es una reinterpretación del hombre. Nótese el abismo que separa las doctrinas budistas del Cristianismo.

Hemos notado ya profundas afinidades entre el Budismo y el Brahmanismo; como dice Strauss, la diferencia entre los dos está en el *betomong*; y Radakrishnan, por su parte, afirma que es una simple diferencia de "distribution of emphasis". Las Upanishads habían afirmado que el *âtman* es la beatitud porque es eterno; pero no habían dicho que todo lo impermanente fuera eterno. El Budismo toma esta posición filosófica y establece su doctrina sobre la impermanencia universal; y esto es lo que verdaderamente distingue el Budismo del Brahmanismo: la negación de cualquier sustancialidad (*an-âtmatâ*) que se refiera a las cosas corporales o al espíritu. Solamente hay fenómenos inconsistentes, siempre en continua formación y desaparición, arreglado por la ley del *karman*, de la causalidad universal, especie de relativismo. Hemos visto que, en las escuelas budistas, hay matices de idealismo o de realismo según la existencia concedida a los *dharmas* y a su definición; se puede decir que el Hînayâna es atomista, en el sentido de que crea una especie de átomo, grupo de fuerzas varias; el Mahâyâna tiene numerosas sectas, levemente diferenciadas, que van del realismo de los vaibhâshikas hasta la percepción por inferencia de los sautrântikas.

También hemos visto que entre el Buda histórico y el Buda eterno del Mahâyâna hay un abismo; a la idealización de este último contribuyó grandemente el espíritu del Hinduísmo: poco a poco se fueron introduciendo en el sistema budista el Vishnu solar y la complicada teología del Brahmanismo; de este modo, Shâkyamuni llega a ser un personaje cósmico, un "Brahmán", que se va multiplicando en los Bodhisattvas. La teología budista creó un *Adibuddha*, un Buda para el futuro, *Maitreya*, que tiene su paraíso propio, su "tierra pura"; estas formas hindúes del Budismo explican su éxito porque están mucho más cercanas de las creencias populares hindúes que el pensamiento original del Budismo primitivo. Lo mismo que existe una multitud de dioses y diosas en el sistema brahmánico, también en el Budismo vemos una cadena de seres divinos que va desde el Ser supremo hasta el Shâkyamuni mortal, pasando por "los Budas de meditación" (hipóstasis gnósticas del *Adibuddha*) o Dhyânibuddhas, que juegan tan importante papel en el Budismo chino, japonés y tibetano, según ya hemos visto; los Budas humanos o *mânushibuddha* son sus reflejos mágicos en este mundo ilusorio. Esta evolución y multiplicación divinas se ven patentes en la estatuaria budista china, japonesa, tibetana y jmer; el caso más curioso de transformación se dió en China, donde vemos al Bodhisattva *Avalokiteshvara* convertido en una madona, la *Kwan-Yin*, con un niño en brazos.

El Budismo se extendió ampliamente por toda el Asia: en el siglo III, los misioneros budistas penetraron entre los Partos, los Sogdos, los *Yue-Che;* en el siglo IV, los reyes tártaros favorecen la introducción del Budismo en el Chan-Si chino; en el siglo V, se hacen numerosas traducciones chinas de textos budistas, y los peregrinos chinos en la India recogen textos y tradiciones; en el siglo VI, se introduce el *Dhyâna* (el *Ch'an* o *Zen*), en la China meridional; en el siglo VII, el creador del Estado tibetano, el rey Srong-Tsan-Gampo, envía a su ministro Thon-Mi-Sambhota al Magadha para estudiar el Budismo y traer textos, traducciones, imágenes y monjes. La difusión en el Asia meridional (Birmania, Siam, Ceilán) tiene lugar durante los siglos V-VII d. J. C., y se extiende hasta el Annam, Pegu, Cambodge, Java e islas adyacentes. En 372 d. J. C., el Budismo pasa de China a Corea, y de aquí se propagó al Japón en 552.

Nos queda por solucionar un problema muy curioso: el de la completa desaparición del Budismo en la India. Como hemos anotado ya, fué el Occidente el que descubrió a los propios hindúes que había sido la India la tierra donde nació Buda y donde su doctrina había conocido tantos y tan célebres monasterios y universidades. Los Jesuítas, a su llegada al Japón, dieron a conocer en Europa el nombre de *Xaca,* es decir Shâkyamuni y las instituciones del Budismo; ellos mismos descubrieron en China la religión de *Foe* —el Budismo chino—. La Loubère, el representante de Luis XIV, encontró en el Siam el Budismo pâli, la religión de los "Talapoins", el *Patimuc,* transcripción fonética exacta del pâli *Pâmokkha,* el texto de la confesión de los monjes budistas. En el Tibet, los Capuchinos describieron el Lamaísmo, siendo el P. Georgi, en Roma, el primero en compilar los libros del Budismo tibetano. Pero, ¿por qué desapareció el Budismo en la India?

Una de las causas fué, sin duda, la sustitución de la fe, como único remedio eficaz, por cuestiones filosóficas. El Mahâyâna, desde este punto de vista, comprometió la prosperidad religiosa del Budismo en la India; y su decadencia se vió acelerada por la introducción de mitos populares y de dioses hindúes en la teología, que disgregaban la personalidad histórica de Buda. El Budismo fué siempre a la vez una gnosis y una religión; conservó siempre un fondo muy grande de paganismo y, en todos los tiempos, la influencia de la religión popular se hizo sentir muy fuertemente. Pero había una fe profunda y real que sobrepujaba las supersticiones populares. El Mahâyâna sacrificó el conocimiento a la devoción, la fe a una especie de superstición gnóstica; la fe sencilla de los primeros tiempos

desapareció ante estas construcciones metafísicas que la gente no podía entender. Existió una especie de divorcio entre la masa de los fieles, cada vez más imbuída de Hinduísmo, y los doctores de la Ley budista; la llegada del espíritu brahmánico al Budismo acabó por absorberlo: poco a poco se fué convirtiendo en una especie de escuela hinduísta hasta llegar a identificarse con el propio Hinduísmo, solidario del orden social. Los Brahmanes, filósofos y acostumbrados a la lucha dialéctica, acabaron por vencer "la herejía" (que así le llamaban al Budismo), absorbiéndola. Pero debemos observar que los dogmas budistas sobrevivieron, en gran parte, en el Brahmanismo; y no parece que hubo luchas violentas entre ambos sistemas doctrinales: la desaparición del Budismo fué un proceso de extinción lenta, que aceleraron las invasiones árabes y turco-mongolas.

Esta fué la época en que la India se replegó sobre sí misma. Cuando los monasterios —esos importantísimos centros de la cultura budista— de Nâlandâ, de Vikramasilâ y de Uddandapurî fueron destruídos, las bibliotecas quemadas, los monjes matados o dispersos, el Tibet y el Nepal recogieron y salvaron los últimos restos de la cultura budista hindú. El Budismo tibetano fué bastante fuerte para propagar, a su vez, esta civilización: el nieto de Gengis Khan, que había conquistado el Tibet, el famoso Kubilai Khan, se convirtió al Budismo bajo la influencia del Lama tibetano Saskya Pandita, e hizo traducir (en 1251), a su lengua, el mongol, la colección de los textos sagrados y revisar los textos chinos del *Tripitaka.* En el SE. de Asia, en el siglo III de nuestra era, el reino hindú del Funan tuvo una cultura budista muy próspera y proveyó a China de traductores y de textos sánscritos; el reino de Kambuja que sucedió al de Funan, alcanzó una civilización budista cuya amplitud nos muestran hoy sus colosales monumentos. La península asiática del SE., la "Tierra de oro" (*Suvarnabhûmi*), tenía, en el siglo XI, monasterios budistas cuya fama era conocida en toda el Asia. Ahora, el Budismo de Ceilán triunfa completamente en Bengala, en Birmania, en Siam, en Laos, en el Cambodge. Las islas de Java y de Sumatra conocieron la civilización hindú y budista, particularmente en el reino de Shrîvijaya, en Sumatra, donde había una universidad budista muy conocida; los monumentos de Boro-Bodur son testigos del fervor budista. La desaparición del Budismo en estas tierras fué debida al Islam, que ya había hecho lo mismo en la Bactriana, en la India, en el Turkestán.

Capítulo VI

EL JAINISMO

Paralelo al Budismo, nació en la India un movimiento religioso-filosófico muy semejante a él; como éste, se oponía a los Vedas y negaba su autoridad, y tenía órdenes de monjes y de monjas. La similitud, asimismo, de las dos doctrinas en sus conceptos de la salvación, de la transmigración y de la noción del acto, muestra que esta época, en la que se precisaban también las escuelas del Sânkhya y del Yoga, fué muy rica en especulaciones filosóficas.

A pesar de esta semejanza de base, no existe derivación alguna de uno respecto del otro: el Jainismo es tan antiguo como el Budismo. Los textos canónicos budistas hablan de los Jainas como de una escuela rival, bajo el antiguo nombre de *Nirgrantha* (en pâli, *Nigantha;* en prâkrit, *Nigganthā*). Los textos jainistas indican como contemporáneos de su fundador, Mahâvîra, los mismos reyes que reinaban en tiempos de Buda. Jacobi, el especialista del Jainismo, cree que Mahâvîra fué contemporáneo de Buda o, tal vez, algo más antiguo. Pero, como en el Budismo, los orígenes del Jainismo hemos de buscarlos unas generaciones antes a su fundador conocido: en principio, se puede afirmar que el sistema materialista *Chârvâka,* así como el de los sofistas antibrahmánicos, influyeron bastante en la elaboración de la doctrina jaina. Con los Vedas tienen de común la creencia en la transmigración indefinida; fué éste uno de los problemas que más preocuparon tanto al Budismo como al Jainismo; lo resolvieron con toda libertad de espíritu, sin atenerse para nada a soluciones anteriores ni a normas clasificatorias.

En cuanto a sus fieles, nada les importó la casta o grupo social a que pertenecían. Alguien las ha tachado de "herejías" del brah-

manismo; pero eso no es cierto, puesto que la ortodoxia brahmánica consideró estos sistemas como doctrinas ajenas a la suya propia. Este hecho demuestra que en los tiempos de su nacimiento, el valle del río Ganges no estaba todavía en manos del Brahmanismo y que había predicadores populares, siguiendo la antigua costumbre de los hindúes, que exponían sus propias ideas en los dialectos locales sin atenerse a las creencias y normas brahmánicas; así parecen demostrarlo la forma pâli del canon budista y la *Ardhamâgadhî* del canon jaina. La lengua "sagrada", el sánscrito, se utilizará más tarde en las controversias con los doctores brahmánicos.

I. Los fundadores

El nombre más antiguo de la secta, ya lo hemos visto, fué *Nirgrantha*, "los que están sin atadura", liberados de las trabas del *karman*. Su tradición se remonta a un tal Pârshva, muerto 250 años antes de Mahâvîra [1], que fué el fundador de la escuela cuyas características eran los cuatro votos: no matar (*ahimsâ*), no mentir (*sûnrita*), no robar (*asteya*) y ser casto (*brahmâcharya*). Sus adeptos afirmaban la autonomía moral del alma humana (*kriyavâda*); y su libertad quedaba corroborada por la vida severa que llevaban. Para salvarse no se debe uno fiar de su propia naturaleza (*svabhâva*) ni de la arbitrariedad del destino (*niyati*); solamente es necesaria la renuncia total, cuya última prueba no se confirma en la pureza del *tapas* brahmánico ni en los poderes sobrenaturales de los *yogin*, sino en la posibilidad de dejar voluntariamente la vida. La vía de la salvación sigue un camino inverso al normal de la vida.

Anteriores a Pârshva y a Mahâvîra, habla la tradición jainista de veintidós maestros, "liberados", que, junto con ellos, forman los *Tîrthankaras*. Cada uno de estos seres míticos tiene su nombre propio, su color, su símbolo, el lugar de su nacimiento y el de su muerte.

En el cuadro de la página siguiente se puede ver la lista de todos estos *Tîrthankaras* (la letra D señala las desviaciones de los *Digambaras*).

NOMBRE	COLOR	SÍMBOLO	LUGAR DE NACIMIENTO	LUGAR DE LA MUERTE
1. *Rishabha*	oro	toro	Vinita (Ayodhyâ)	Ashtâpada (Kailasa)
2. *Ajita*	"	elefante	Ayodhyâ	Sameta Shikhara
3. *Sambhava*	"	caballo	Shrâvasti	" "
4. *Abhinandana*	"	mono	Ayodhyâ	"
5. *Sumati*	"	zarapito	"	"
6. *Padmaprabha*	rojo	loto rojo	Kanshâmbi	"
7. *Supârshva*	oro (D. azul)	*svastika*	Benarés	"
8. *Chandraprabha*	blanco	media luna	Chandrapura	"
9. *Suvidhi* (*Pushpadanta*)	"	delfín (D. cangrejo)	Kâkandi	" "
10. *Shitala*	oro	*shrivatsa* (D. higuera)	Bhadrapura	"
11. *Shreyâmsa*	"	rinoceronte (D. águila)	Sinhapura	" "
12. *Vâsupûjya*	rojo	búfalo	Champâ	Champâ
13. *Vimala*	oro	jabalí	Kâmpilya	Sameta Shikhara
14. *Ananta*	"	halcón (D. oso)	Ayodhyâ	" "
15. *Dharma*	"	rayo (*vajra*)	Ratnapurî	" "
16. *Shânti*	"	gacela	Hastinâpura	" "
17. *Kunthu*	"	macho cabrío	"	" "
18. *Ara*	"	*nandyâvarta* (D. pescado)	"	"
19. *Malli*	azul (D. oro)	cántaro	Mathurâ	"
20. *Munisuvrata*	negro	tortuga	Râjagriha	"
21. *Nimi*	oro	loto azul (D. árbol *ashoka*)	Mathurâ	" "
22. *Arishtanemi*	negro	concha	Saurîpura	Girnar
23. *Pârshva*	azul	serpiente	Benarés	Sameta Shikhara
24. *Mahâvîra*	oro	león	Kundagrâma	Pâvâ

Hoy parece que los indólogos (Charpentier, Guérinot, Mazumdar, Frazer, Elliot, Poussin, Dasgupta, Radhakrishnan) se inclinan a creer que Mahâvîra recibió su ontología de sistemas más antiguos; la religión jaina es, desde luego, anterior a Mahâvira. Respecto a Pârshva, está demostrado que fué un personaje histórico, que el período de su actividad corresponde al siglo VIII a. de J C. e incluso que los padres de Mahâvîra fueron adeptos de su religión. Pero, más allá de Pârshva, "todo se pierde en la niebla de una fábula y una ficción", como escribe Jacobi.

MAHAVIRA

La época en que vivió el fundador histórico del Jainismo, fué la de los pequeños reinos de los arias: la edad épica de la India había desaparecido ya y una nueva revolución religiosa y política nacía en las orillas de los ríos sagrados. Parece, según los estudios de Dutt, Hopkins y Tiele, que el Jainismo y el Budismo deben su éxito a los acontecimientos político-religiosos de estos días. Los *Kshatriya,* la casta de los guerreros, parecen haber sido los promotores de estos movimientos contra la ortodoxia brahmánica; a esto debemos añadir una poderosa corriente intelectual de especulaciones filosóficas. La cuestión de la autoridad de los Vedas, cuyos ecos se pueden leer en ciertas Upanishads, y las especulaciones sobre el sacrificio dieron origen a nuevas teorías. Dasgupta y Dutt fechan estos cambios en el siglo XI antes de J. C.; se discutieron los rituales y los principios brahmánicos y se indagó el origen del alma y de Dios al margen de las teorías oficiales de los sacerdotes. Las características del Jainismo prueban un estado de espíritu revolucionario: protesta contra las castas y sus privilegios, igualdad de todos los hombres, sea el brahmán o sea el shûdra, inferioridad de los dioses respecto de los santos, los *Jina.*

Mahâvîra [2], el Héroe, el Victorioso (*Jina*), el Señor del mundo (*Jagataprabhu*), el Omnisciente (*Sarvajña*), el Señor supremo (*Adhîshvara*), el Dios de los dioses (*Devâdhideva*), se llamaba Vardhamâna; era hijo de Siddhârtha (*Kâshyapa Gotra*), originario del clan de los *Jñâtri-Kshatriyas*; por eso, Mahâvîra se llamó *Jñâtriputra* (*Nâtaputta,* en pâli). Nació cerca de la ciudad de Vaishâlî, que parece ser la moderna ciudad de Besarh en la subdivisión de Hajipur (distrito de Muzzafarpur), a 40 kilómetros al norte de la ciudad de Patna. Su padre, Siddhârtha, parece haber sido jefe del pueblo de Kundagrâma; su madre, la princesa Trishalâ, era hermana del jefe del pueblo de

Vaishâlî, la capital de Videha, y tenía relaciones de parentesco con Bimbisâra, rey de Magadha. Mahâvîra tenía un hermano y una hermana: Nandivardhana y Sudarshanâ.

Se casó con Yashodâ, que pertenecía al *Kundinya Gotra,* de la que tuvo una hija, Anojjâ o Priyadarshanâ. Vivió con su familia hasta la edad de treinta años; a la muerte de sus padres, y con el permiso de su hermano, dejó su casa y se dedicó a la vida del espíritu. Según la tradición jaina, los padres de Mahâvîra eran adoradores de Pârshva y adeptos de los *Shramanas.* Al contrario de Buda, Mahâvîra no fué un fundador de religión, sino más bien un reformador de escuelas religiosas.

Mahâvîra empezó por vivir la vida de un asceta; durante más de doce años viajó por el norte de la India, casi desnudo. Los textos dicen que meditaba constantemente, que guardó castidad perpetua y que seguía unas normas de alimentación muy severas. Finalmente, no lejos de un templo antiguo, bajo el árbol *Shâla,* en una meditación muy profunda, llegó a la iluminación (*Kevala*) más completa y a la más elevada sabiduría. Este lugar se identifica con el de Jrimbhikagrâma, cerca del río Rijupâlikâ y de los montes Pârâsnâth.

No podemos identificar los lugares que visitó el sabio; los textos hablan de países salvajes y pueblos crueles, que hicieron sufrir mucho al peregrino de la sabiduría; Radhakrishnan cita los lugares de Lâdha, Vajjabhûmi, Subhabhûmi, y la ciudad de Râdha, hoy en Bengala.

Tenía entonces cuarenta y dos años; los últimos treinta años de su vida transcurrieron en la predicación de su sistema, en la organización de la orden de los ascetas, en viajes. Parece que, después de haber visitado todas las grandes ciudades del norte y del sur de Bihar, se estableció en los reinos de Magadha y de Anga; durante la época de lluvias, estaba en Vaishâlî, en Râjagriha, la antigua capital del Magadha, en Champâ, la capital del antiguo Anga (hoy lugar sagrado para los jainas), en Mithilâ, en el reinado de Videha y en Shrâvastî, la Chandrapura o Chandrikâpurî de los Jainas.

La comunidad que le seguía, según Jacobi, comprendía 14.000 Shramanas, 36.000 monjas, 159.000 discípulos laicos y 318.000 discípulas laicas.

Murió a la edad de setenta y dos años en la casa del escriba del rey Hastipâla, en Pâvâpuri, cerca de Râjagriha; este lugar es tenido hoy en gran veneración por los jainas, que han levantado allí cuatro templos grandiosos; se encuentra situado a diez kilómetros al SE. de la ciudad de Bihar y a tres kilómetros de Giriyek. Según la cronología tradicional de los Jainas, su muerte acaeció en el año 527 antes de

Jesucristo; esta fecha difiere en dieciséis años de la muerte de Buda según la cronología de Ceilán (543 a. de J. C.). Pero no todos los autores están conformes con ella: asi, mientras Jacobi mantiene la de 527, Charpentier, basándose como Jacobi en los textos jainas, establece la de 467; y Chimanlal J. Shah, que se apoya en los descubrimientos arqueológicos, la sitúa entre los años 480-467.

Mahâvîra parece haber pasado por experiencias diferentes de las de Buda; no encontramos en él ni la inquietud, ni el desprecio por la enseñanza de los diversos maestros, ni las dudas que atormentaron la inteligencia de Shâkyamuni. Parece como si hubiera entrado en una comunidad ya formada, en una escuela filosófica ya existente; después de algunos años de austeridades, de Yoga, comprendió la misión divina a que era llamado, pero no dice que descubrió una "nueva" verdad ni una "nueva" revelación, como se ve en Buda. Su sabiduría consistió en un conocimiento más profundo y completo de las verdades que antes sólo conocía de un modo imperfecto; fué un hombre de personalidad excepcional que supo perfeccionar una religión ya existente. Por lo demás, la tradición asi lo reconoce, al presentarlo como el último de los grandes sabios del Jainismo, los *Tîrthankaras.*

II. Los cismas jainistas

En la primitiva comunidad de Mahâvîra se desarrollaron algunos cismas; estos maestros "heterodoxos", que enseñaron doctrinas opuestas a las del sabio, son conocidos bajo el nombre de los siete *Ninhagas* (en sánscrito, *Ninhavas*), los que proponen cosas distintas a las del Jina, y son: Jamâli, Tîsagutta, Asâdha, Ashvamitra, Ganga, Chalue y Goshtâmâhila. El más importante fué el último, conocido también por Goshâla Mankhaliputta, que vemos en los *Pâli sûtras* como uno de los heréticos opuestos también al Buda (*Kalpa Sûtra*); fundó una comunidad de ascetas que, según Hoernle y Bühler, rivalizó en importancia y número de adeptos con las grandes comunidades de los budistas y de los jainas.

Goshâla, hijo de un monje mendigo, encontró a Mahâvîra en Rajâgriha y se hizo discípulo suyo. Fundó la orden de los mendigos religiosos llamados, en sentido despectivo, los *ajîvikas* (los profesionales). Los textos budistas y jainas concuerdan en atribuir a Goshâla la doctrina de la negación del libre albedrío y de la responsabilidad moral: para él "no hay fundamentos ni causa que expliquen la inclinación de los hombres al mal o a la bondad; son pecadores o justos sin razón ni motivo; los actos humanos, tanto individuales como colec-

tivos, son producto de un determinismo infalible. Los seres reciben todos su forma de existencia, no del libre albedrío ni de su propia fuerza o energía, sino únicamente del destino, del ambiente, de los seres de que han nacido y de la clase de seres a que pertenecen. Goshâla describe y cuenta minuciosamente los números de karman, las especies de nacimientos, las clases de hombres. "La dicha y la desdicha se miden como con celemines y la duración de la metempsicosis tiene un término definitivo; no se la puede disminuir ni aumentar" (texto del *Dîghanikâya,* II, 20). Fundó una comunidad en la que se vivía desnudo, se comía con las manos y solamente legumbres, se mendigaban los alimentos y se ayunaba a menudo. Goshâla fué un fuerte obstáculo para la comunidad de Mahâvîra: ambos doctores estuvieron dotados de un gran temperamento y carácter, aunque en sí opuesto; lo que motivó que Goshâla, al cabo de seis años, abandonara la comunidad fundada por Mahâvîra y estableciera la suya propia en casa de una ollera de Shrâvastî, declarando haber logrado el estado de Jina. Para valorar la historia de Goshâla es necesario recurrir a las escrituras budistas y jainistas juntamente; y aun así —piensa Hoernle— no le podemos prestar una fe absoluta, pues, sin duda, los enemigos religiosos de Goshâla desfiguraron su verdadera personalidad. Así, en algunas fuentes jainistas se dice que, al fin de su vida, reconoció la verdad de la enseñanza de Mahâvîra —pero esa es una afirmación muy corriente en las controversias religiosas y es clásica en los textos budistas y jainistas—. Todo lo que se puede decir es que el movimiento de Goshâla no fué una cosa aislada en estos tiempos de revoluciones espirituales y de evolución del pensamiento hindú: Jacobi piensa que hasta influyó grandemente en la doctrina de Mahâvîra. En los monumentos arqueológicos de la India encontramos datos referentes a los *ajîvikas* hasta los años 250 y 230 antes de Jesucristo (edictos del pilar de Ashoka y cuevas de los montes Nâgârjunî).

Pero el cisma más importante del movimiento de Mahâvîra fué la separación de la comunidad en dos partes: los *Shvetâmbaras* y los *Digambaras.* Las razones de esta separación son desconocidas; lo que dicen los textos es una leyenda y no tiene valor histórico. De todos modos, esta separación hizo mucho daño a la comunidad, a su historia y a su literatura, al considerar cada parte a la otra como herética y hacer comentarios desagradables sobre su mutuo origen. ¿Cómo nacieron? Diversas y hasta contradictorias son las explicaciones que se han dado: según la tradición, una parte de la comunidad, durante un período de hambre, emigró a Misora; la otra parte, que quedó en el Magadha, para soportar mejor las pruebas del hambre había renun-

ciado a la costumbre jainista de vivir desnudo; cuando los otros volvieron del sur y vieron a sus hermanos, se indignaron y les llamaron *Shvetâmbaras*, "capas blancas", llamándose a sí mismos *Digambaras*, "los que tienen el espacio como vestido". Naturalmente, esta disputa de vestidos esconde posiciones dogmáticas o disciplinarias más profundas; Masson-Oursel y Jacobi piensan que los Shvetâmbaras representan la inspiración de Pârshva, y los Digambaras, la tendencia, más moderna, de Mahâvîra.

La fecha de este acontecimiento, según la tradición de los Shvetâmbaras, sería la del año 609 después de Mahâvîra; fecha que, año más o menos, es admitida por los Digambaras. La lista de los guru o jefes de la secta es igual en las dos tradiciones hasta Jambûsvâmî que, según Stevenson, murió en 403 después de J. C. Después de este guru, las listas difieren. Chimanlal J. Shah dice que no se puede fijar con certeza histórica la fecha de separación de estas dos comunidades. Todo lo que se puede afirmar es que la división se originó por la cuestión de que hablamos antes referente a la desnudez, pues hasta el nombre mismo de las dos comunidades rivales hace alusión a ella; aunque debemos notar, por otra parte, que ya había por estos tiempos sectas que tenían adeptos desnudos. Por eso las escrituras budistas censuraban esta costumbre como bárbara y poco edificante. La opinión de Jacobi sobre el origen de estas dos comunidades se basa en el hecho de que los Shvetâmbaras se aproximan más a Pârshva que a Mahâvîra y los Digambaras, más a Mahâvîra que a su maestro, porque Mahâvîra pasó muchos años de su vida desnudo. El mismo Jacobi piensa que los jainas estuvieron siempre divididos en dos bandos: el más antiguo, que llevaba vestidos, data de la época de Pârshva, y se llamó *Sthavira-Kalpa*; los otros, llamados *Jina-Kalpa* o puritanos, seguían a Mahâvîra, y fueron los antecesores de los Digambaras.

Los puntos doctrinales en que difieren las dos escuelas jainistas son éstos: los Digambaras creen que las mujeres no pueden llegar a la salvación, *Moksha,* y que los *Kevalins,* los liberados, no comen, lo cual es rechazado por los Shvetâmbaras; los primeros admiten también la total desaparición de la antigua literatura de los jainas, con lo que no están conformes los otros. A estos puntos esenciales hemos de añadir algunos matices del ritual: los Digambaras tienen ceremonias religiosas particulares y una historia eclesiástica y literaria diversa de la de los Shvetâmbaras. Todas esas diferencias son más de tipo práctico que especulativo.

Todavía se produjo un tercer cisma entre los jainas: el de los *Dhundhîâ* o *Sthânakavâsi,* es decir, de los que no quieren el culto

de las imágenes. Parece ser que esta tendencia nació al calor de la influencia de los Musulmanes en la India, pues fué en la ciudad de Ahmedabad, en el Gujarat, centro de influencia musulmán, donde primero arraigó.

Parecerá extraño que con tales divisiones, la religión jaina no haya desaparecido como el Budismo. En sentir de Elliot y Hoernle, esto es debido a la buena organización de los laicos jainistas y al interés que se toman por la comunidad, de la que forman parte esencial; cosa que no se encuentra en la iglesia budista, en la cual los laicos son completamente extraños a la comunidad, a la que reverencian lo mismo que a las otras organizaciones religiosas, como se puede ver todavía en la China y el Japón. Los jainistas forman, como los parsis, los cuáqueros o los judíos, una comunidad de laicos ricos con pocos sacerdotes y se muestran muy fuertes ante la persecución. El Budismo desapareció en la India porque no tenía una estructura laica bastante fuerte, a más de que sus monasterios estaban menos retirados que los de los jainistas. El conservatismo de los jainas, su espíritu más práctico y la existencia de muchas comunidades aisladas fueron las causas de su supervivencia en tiempo de la tempestad musulmana.

III. El canon jainista

La literatura jainista es muy extensa y muy rica; muchas bibliotecas hindúes y occidentales contienen manuscritos jainas no traducidos, ni utilizados hasta ahora. Sus autores son casi todos sacerdotes o monjes, y tratan de teología, filosofía, leyendas de santos o temas religiosos.

Las escrituras sagradas de los jainas, el *Siddhânta* o canon jainista, evolucionaron mucho. Su fijación oral se hizo en un concilio tenido en Pâtaliputra (Patna), bajo la presidencia del pontífice Sthûlabhadra, hacia el año 300 antes de J. C., cuando los Digambaras se encontraban en el sur de la India. Este concilio clasificó los textos en doce secciones —los Digambaras hicieron su propia clasificación en el concilio presidido por Pushpadanta, el año 156 de nuestra era—. Pero la redacción escrita y definitiva del canon shvetâmbara se hizo en el concilio de Valabhi, en 526 según la tradición, bajo el pontífice Devardhiganin, empleando como idioma un antiguo dialecto del Magadha, el *ardhamâgadhî*, al parecer modernizado durante la transmisión oral de la tradición: Jacobi cree que el lenguaje de los primeros textos sagrados jainistas es el *prâkrit*, y el de los más recientes, el *mâhârâshtrî*. Los jainas llaman *ârsham* a la lengua de los *Rishis*, a la de los poetas y

a la de los comentarios; a la del canon llaman *jaina mâhârâshtrî*. Esta fué la lengua sagrada de los textos jainistas hasta su sustitución por el sánscrito.

Según Masson-Oursel y Farquhar, el canon jainista se presenta así:

I. 11 secciones, *angas:*

1. *Ayâranga,* la conducta monacal.
2. *Sûtrakritânga,* la distinción entre la verdadera y la falsa fe.
3. *Sthânânga,* temas diversos clasificados por números.
4. *Samavâyanga,* íd.
5. *Bhagavatî (Vyâkhyâprajñapati),* teoría de la beatitud.
6. *Jñâtâdharmakathâh,* relatos edificantes.
7. *Upâsakadashâh,* instrucciones para los laicos.
8. *Antakriddashâh,* instrucciones para los suicidados por inanición.
9. *Anuttararaupapâtikadashâh,* instrucciones para los que van al cielo supremo.
10. *Prashnavyâkaranâni,* problemas y soluciones.
11. *Vipâkashrutam,* instrucciones sobre la retribución de los actos.

II. 12 subsecciones, *upângas:*

1. *Aupapâtika,* sermón sobre los medios de alcanzar la existencia en los doce cielos.
2. *Râjaprashnîya,* cuestiones de un rey sobre la reencarnación.
3. *Jivâbhigamasûtra,* clasificación de los vivientes.
4. *Prajñâpanâ,* íd.
5. *Sûryaprajñapti,* conocimiento del sol.
6. *Jambudvîpaprajñapti,* conocimientos geográficos.
7. *Chandraprajñati,* conocimiento de la luna.
8. *Nirayâvalî,* descripciones de los infiernos.
9. *Kalpâvatamsikâh,* descripciones de los diez príncipes celestes.
10. *Pushpikâh,* íd.
11. *Pushpachûlikâh,* íd.
12. *Vrisnidasâh,* íd.

III. 10 colecciones de miscelánea, *prakîrnâni:*

1. *Chatuhsharana,* los cuatro refugios; tratado de disciplina y de moral.
2. *Aturapratyâkhyâna,* el renunciamiento y la muerte feliz.
3. *Bhaktaparijñâ,* preparación de los monjes para la muerte.
4. *Samstâra,* la litera de hierba sobre la cual se acuesta el moribundo.
5. *Tandulavaitâlika,* fisiología humana.
6. *Chandravedhyaka,* reglas de moral.
7. *Devendrastava,* clasificación de los dioses.
8. *Ganitavidyâ,* astrología.
9. *Mahâpratyâkhyâna,* fórmula de confesión.
10. *Vîrastava,* elogio del héroe, del *Jina.*

IV. 6 libros de estatutos, *chedasûtras:*

Son libros de reglas disciplinarias *(kalpas),* cuyos títulos son: *Nishîtha, Mahânishîtha, Vyavahâra, Achâradashâh, Brihatkalpa* y *Pañchakalpa.*

V. Cuatro libros fundamentales, *mûlasûtras:*

1. *Uttarâdhyayana,* sentencias, parábolas y diálogos relativos a la vida monacal.
2. *Avashyaka,* las seis observancias obligatorias para los monjes: abstención de todo mal, exaltación de los 24 *Jinas,* respeto al maestro o *guru,* confesión, penitencia y repudio de los actos malos.
3. *Dashavaikâlika,* sentencias sobre la vida monacal.
5. *Pindaniryukti,* la moral.

VI. Otros textos son el *Nândîsûtra* y el *Anuyogadvâra,* suma de los conocimientos de un monje y clasificación de los textos canónicos.

La escuela de los *Shvetâmbaras* se fijó en el Gujerat y tuvo en el siglo V un texto, los sûtras del *Tattvârthâdhigama,* que fué una fuente de estudios muy rica. El primer libro de lógica jaina fué el *Nyâyâvatâra* de Siddhasena Divâkara; esta lógica, muy característica, se completó en el siglo IX gracias a Mallavâdin y sobre todo a Haribhadra, autor de muchos libros, entre ellos: la *Anekântajayapatakâ;* la *Samarâichchakahâ* (en prâkrit); el *Dharmabindu,* tratado de moral; el *Lokatattva-*

nirnaya, tratado de cosmología; el *Shaddarshanasamuchaya,* compendio de los seis sistemas tradicionales, y otros libros sobre las técnicas del Yoga. La influencia de este autor fué muy profunda. En el siglo XII, aparece uno de los nombres más grandes del Jainismo: Hemachandra (1089-1173), polígrafo de una extraordinaria fecundidad; su biografía fué escrita en 1250 por Prabhâchandra, que se suicidó por inanición, según la doctrina de la escuela.

Los *Digambaras* no aceptan este canon en su totalidad; rechazan los *angas* (sección I) y los reemplazan por tres tratados *(shâstra),* no publicados aún y conservados en un monasterio de la región del canara, según A. Guerinot. Tiene también cuatro "Vedas" jainistas: el *Prathamânuyoga,* colección de purânas, de historias míticas; el *Karanânuyoga,* que trata de cosmología; el *Dravyânuyoga,* colección de filosofía; el *Charanânuyoga,* sobre el culto y los ritos.

Este canon, en su conjunto, es una mezcla de filosofía primitiva y refinada: en él encontramos ideas que pueden remontarse a los siglos VI y VII antes de J. C., notándose una profunda afinidad entre las opiniones filosóficas de los jainas y las de los más viejos sistemas hindúes, como el Budismo primitivo o el primer Sânkhya. En todos, se puede ver una clara concepción materialista de la naturaleza y de ciertas funciones psíquicas; la simplicidad de este materialismo en sus conceptos del *dharma* y del *Yoga* hace pensar en un remoto origen del Jainismo, según nos lo demostrará su propio estudio.

IV. La lógica jainista

El pensamiento védico afirmaba que el Ser es uno, permanente, sin cambio. El Jainismo, por el contrario, afirma que el Ser no tiene una naturaleza inalterable; está sujeto a producciones, cambios y destrucciones. Las cosas son permanentes sólo por lo que se refiere a su sustancia, porque sus cualidades o accidentes cambian y desaparecen. Cada cosa material continúa siendo como materia; esta materia tiene diversas cualidades y formas. Las especulaciones brahmánicas se referían al Ser trascendental, mientras que el Jainismo estudió solamente el Ser tal como se percibe en la experiencia común: su lógica refleja estos conceptos [3].

La escuela ha desarrollado particularmente la lógica *(syâdvâda),* pero no fué nunca, como en el Budismo, la obra de un grupo de sofistas especializados; la dialéctica jainista fué trabajada, más por la necesidad de defender su sistema, que por juego intelectual. Esta lógica tiene un aspecto particular: existe una muy antigua teoría del razona-

miento en diez partes, atribuída a Bhadrabâhu (hacia 300 antes de Jesucristo). He aquí el razonamiento, según un ejemplo clásico:

1. El respeto de la vida es la virtud suprema = *pratijñâ*, la afirmación.
2. El respeto de la vida es la virtud suprema según las escrituras jainas = *pratijñâ-vibhakti*, la especificación de la afirmación.
3. Porque los que respetan la vida son queridos de los dioses y es meritorio honrarles = *hetu*, la razón.
4. Los que actúan así son los únicos que pueden vivir la virtud más alta = *hetu-vibhakti*, la especificación de la razón.
5. Pero atentando contra la vida ajena, se puede también prosperar y, despreciando las Escrituras jainas, se pueden adquirir méritos, por ejemplo, los Brahmanes = *vipaksha*, objeción.
6. No, los que desprecian las Escrituras jainas no pueden ser queridos de los dioses ni merecen ser honrados = *vipaksha-pratishedha*, denegación de la objeción.
7. Los *Arhats* reciben sus alimentos de los dueños de casa porque no cuecen sus alimentos, temiendo matar los insectos = *drishtânta*, ejemplo.
8. Pero quizá los pecados de los dueños de casa alcanzan a los *Arhats*, para los cuales son cocidos los alimentos = *âshankâ*, escrúpulo.
9. No, porque los *Arhats* van inopinadamente a las casas donde mendigan; la cocción de los alimentos no se hace pensando en ellos = *âshankâ-pratishedha*, denegación del escrúpulo.
10. El respeto de la vida es, pues, la virtud suprema = *naigamana*, conclusión.

La dialéctica jainista se basó en la teoría de lo indefinido (*anekântavâda*): el universo permanente, no teniendo origen, tiene siempre nuevos modos de manifestación, que son, a la vez, inmutables y momentáneos; en cada instante, cada cosa pierde algunas cualidades y logra otras nuevas. Este pluralismo relativo de los jainas se opone al absolutismo de las Upanishads y al pluralismo absoluto de los budistas. Dado un *padârtha*, se pueden, según los diversos puntos de vista, establecer razonamientos diversos u opuestos.

Las innumerables cualidades de una cosa no pueden precisarse en una afirmación, sino que se implican en la afirmación de cada una de estas cualidades. Hemos visto que cada cosa debe considerarse bajo

cuatro aspectos: la materia (*dravya*), el espacio (*kshetra*), el tiempo (*kâla*), y la naturaleza (*bhâva*); así consideradas las cosas, será mucho más fácil observarlas en sus diversos aspectos desde diversos puntos de vista, a fin de conocerlas de un modo sistemático. La *Syâdvâda* fué a menudo considerada como una doctrina de escepticismo (Hultzsch); pero es mejor considerarla con Radhakrishnan, como la doctrina de lo "posible", de las posibilidades alternativas. El *syât* es un quizá, un puede ser, una probabilidad: no se puede afirmar o negar completamente nada; no hay nada cierto en la complejidad ilimitada de las cosas. La lógica jainista no afirma ni niega la existencia de una cosa. Toda proposición es verdadera, pero sólo bajo ciertas condiciones.

Hemos visto que el *advaita* afirmaba una sola realidad: el *âtman*, el Uno-solo-sin-segundo (*ekamevâdvitîyam*), permanente (*nitya*); todo lo demás era inexistente (*a-sat*), simple ilusión. Todos los fenómenos del universo no eran más que diversas manifestaciones de una sola entidad: el *âtman*. El Budismo, por el contrario, decía que el hombre no tiene conocimiento de una entidad permanente cualquiera: todo cambia, el ser no es simple como lo afirmaba el *advaita*, sino compuesto; la afirmación es sólo una parte de la verdad. Bhandarkar, en su *Report on Sanskrit MSS.* (1883-1884), ha expuesto las siete posibilidades (*sapta-bhangi*) del razonamiento budista, cada una de las cuales empieza por la palabra *syât*, combinada con los términos *asti* (es), *nâsti* (no es), y *avaktavyah* (no puede expresarse). Así se puede afirmar la existencia de una cosa desde un punto de vista (*syât-asti*) y negarla desde otro (*syât-nâsti*) y afirmar a la vez su existencia y su no-existencia con referencia a diversos tiempos (*syât-asti-nâsti*). Si se afirma a la vez la existencia y la no-existencia al mismo tiempo desde el mismo punto de vista, se puede decir que no puede expresarse (*syât-avaktavyah*). Del mismo modo, bajo ciertas circunstancias, la afirmación de la existencia no es posible (*syât-asti-avaktavyah*) y la de ambas —existencia y no-existencia— tampoco (*syât-asti-nâsti-avaktavyah*). Una misma cosa, según este razonamiento, no existe siempre y en todo tiempo.

El Jainismo procura la reconciliación de estos dos extremos sobre el terreno de la experiencia vulgar. Como escribe Belvakar, "Mahâvîra declaró: puedo decir que una cosa *es*, en un determinado sentido, y puedo decir que una cosa *no es*, en otro determinado sentido".

La lógica jainista evolucionó y más adelante abandonó estos razonamientos hechos desde diversos puntos de vista (*naya*); las obras de Siddhasena Divâkara, de Haribhadra (siglo IX), autor de la *Anekânta-jayapatakâ*, de Chandraprabha (siglo XI), autor del *Prameyaratna-*

kosha, de Devasûri (siglo XII), autor del *Pramânayatattvâlokâlamkâra,* y de Mallishena (siglo XV), autor de la *Syâdvâdamañjarî,* muestran un verdadero progreso en este sentido. El Jainismo se quedó en un objetivismo, en el que las relaciones tienen una realidad, existen en las cosas mismas; y son las cosas, y no nuestras actitudes subjetivas, las que poseen las modalidades de lo conocido.

V. Metafísica jainista

El Jainismo es ateo, es decir, no cree en un Dios supremo, creador y señor de todas las cosas; admite la eternidad de la existencia, la universalidad de la vida, la inmutabilidad de la ley del karman. En el sistema jainista no es necesaria la afirmación de una Causa primera del universo: rechaza la creencia en la creación del mundo *ex nihilo* o por una serie de transformaciones; no se puede concebir —dice— cómo un Dios no creador se vuelve de repente Dios creador. Achârya Jinasena, escritor jainista muy conocido, escribió: "Si Dios creó el universo, ¿dónde estaba antes de esta creación? Si no estaba en el espacio, ¿dónde localizó el cosmos? ¿Cómo de una sustancia sin forma y sin materia Dios creó el mundo de la materia? Si Dios se basta a sí mismo, no tenía razón para crear el cosmos; si no, no hubiera podido hacerlo porque, por definición, sólo un ser perfecto puede producirlo. Pensar que Dios creó el mundo para su placer, supondría considerarle como un niño; si Dios tiene benevolencia y si creó este mundo de su gracia, ¿por qué este mundo tiene tanta miseria...?"

Estas preguntas, eternas compañeras de los hombres, plantean la cuestión de la creación, de la existencia del mundo y de sus relaciones con el Creador. Los jainas admitieron la hipótesis de un determinado número de sustancias y explicaron el mundo con la teoría de la necesidad, para todas las sustancias, de manifestarse por sí mismas. Para ellos, según Radhakrishnan, el universo de los factores físicos y mentales existe desde toda la eternidad, y acusa un número infinito de revoluciones producidas por los poderes de la naturaleza, sin la intervención de ninguna divinidad exterior. Las variedades del mundo se basan en las cinco condiciones del tiempo (*kâla*), de la naturaleza (*svabhâva*), de la necesidad (*niyati*), de la actividad (*karman*) y del deseo de ser y de obrar (*udyama*). La extensión espacial, el *âkâsha*, se divide en el espacio que contiene el cosmos (*lokâkâsha*) y el espacio del más allá (*alokâkâsha*), que es vacío, abismo de nada. El tiempo es reconocido por ciertos filósofos jainistas como una casi-sustancia.

La materia (*pudgala*) es eterna y se compone de átomos (*paramânu*). Tiene dos grados, dos especies de agregados (*kâya*): uno material, accesible a nuestros sentidos (*sthûla*); otro, sutil, que supera nuestra percepción física (*sûkshma*). Todas las cosas materiales están compuestas de combinaciones de átomos, pero estos átomos no son constantes en su naturaleza: pueden cambiar y desenvolverse (*parinama*), produciendo nuevas cualidades (*gunas*). Así, hay diversos modos de existencia: el simple; el complejo o molécula, agregado de "simples"; la reunión de "simples" de una determinada especie en agregados de otra especie. Una de las singularidades de este atomismo es su afirmación de que hay cierta penetrabilidad universal entre sus realidades. Aquí no se ve la indivisible homogeneidad de Demócrito; más bien es un "continuo", en su sentido moderno.

Los dioses, que están en el cielo, son entidades perecederas de poder limitado, y están sometidos, como los hombres, los animales y los seres infernales, al destino que ellos mismos se han labrado con sus acciones en las existencias anteriores.

El universo, contrariamente a las creencias de las otras escuelas hindúes, es una cosa real, producida por el concurso recíproco de las sustancias eternas. Estas sustancias, unas son inanimadas (*ajîvakâya*) y otras animadas (*jîvakâya*).

El *ajîva*, o conjunto de las cosas sin vida, se divide en el principio de movimiento (*dharma*), el principio de descanso (*adharma*), el espacio (*âkâsha*) y la materia (*pudgala*), es decir, las cosas que se pueden gozar con los cinco sentidos; algunas escuelas jainistas añaden el tiempo (*kâla*). El *jîva*, o alma, excepto en su último estado de liberación (= *nirvâna*), está siempre en combinación con *ajîva* y por eso engendra una especie de energía conocida bajo el nombre de *karman*. Estas energías, en conjunción con la materia (*pudgala*), son buenas o malas y son la causa de que el alma sufra las experiencias de este mundo, los nacimientos y las muertes; en esto está la fuente de nuestra miseria. La materia no tiene conciencia; el alma, sí; por eso la materia tiene que ser amoldada por el alma. Los lazos del alma con la materia son materiales y están influídos por las actividades del alma. Estas ligaduras (*bandha*) se llaman también *karman* y este karman es material, formando un lazo de materia karmica, que retiene al alma y la impide ir a su lugar natural de conocimiento absoluto y de paz eterna. En su estado puro, el alma posee la percepción infinita de la fe (*ananta-darshana*), el conocimiento infinito (*ananta-jñâna*), la felicidad infinita (*ananta-sukha*), el poder infinito (*ananta-vîrya*). Pero, aparte de algunas liberadas

(*mukta-jîvas*), todas las almas humanas (*samsârin*) tienen su poder y su pureza recubiertos por un velo fino de materia de karman, acumulada desde un tiempo infinito. Así, sus aptitudes naturales están más o menos oscurecidas, y sólo con un karman benéfico (*ashubha*) puede experimentar las cualidades de lo bueno o de lo malo (*punya* y *pâpa*). Siendo sustancias, las almas son eternas; aunque tienen, todavía, posibilidades de contracción y de dilatación, según el cuerpo al que están incorporadas. Las almas son, pues, de dos categorías: las amarradas al mundo (*samsârin*) y las liberadas (*mukta*). Las primeras son las almas de los seres vivientes en el cosmos y sujetos al ciclo del nacimiento; las liberadas no serán ya incorporadas a ningún cuerpo: están en estado de paz y de perfección en la cima del universo y no se mezclan con los asuntos del mundo: han llegado al nirvâna. Metafísicamente, según los jainas, la diferencia entre unas y otras proviene de que las del mundo están llenas de materia sutil, como un saco está lleno de arena, mientras que las almas liberadas son absolutamente puras, no tienen materia alguna.

Como se ve, la filosofía jainista tiene un concepto materialista del alma; pues, en efecto, el alma está penetrada de materia sutil (*âsrava*) bajo la forma del *karman*, considerado absolutamente como una sustancia material. La totalidad de un *karman* amalgamado en un alma, le da un color especial (*leshyâ*) que puede ser visto con medios sobrenaturales; cada color tiene un valor moral que indica el carácter del individuo. Estos colores son: el negro, el azul, el gris, el amarillo, el rojo y el blanco. Los tres primeros son malos; los tres últimos, buenos [4]. Las pasiones, los deseos son como una sustancia viscosa que retiene la materia sutil, en contacto con el alma; la sustancia sutil se combina con el alma y forma lazos, ligaduras (*bandha*); el conjunto de estas combinaciones, que los jainas clasifican en ocho clases de *karman*, forma una especie de cuerpo sutil humano (*kârmanasharîra*) que es la envoltura del alma en sus transmigraciones y determina su futura condición. Las ocho formas de *karman* son: la limitación en la duración de la vida (*âyush*), la determinación de nuestra individualidad (*nâma*), las prevenciones sociales (*gotra*), la dependencia respecto del placer y del dolor (*vedanîya*), el oscurecimiento de nuestra inteligencia (*jñânâvaranîya*), el del conocimiento inmediato (*darshanâvaranîya*), los obstáculos al progreso espiritual (*antarâya*) y el extravío (*mohanîya*). El cuerpo sutil que envuelve al alma, llamado "cuerpo del *karman*", no tiene funciones corporales. Además de éste, los jainas reconocen otros tres cuerpos sutiles en el individuo humano, que son: "el cuerpo de

traslación" (*âhârakasharîra*), que algunos *yogin* pueden adoptar para consultar a los seres sobrenaturales muy lejanos; "el cuerpo de fuego" (*taijasasharîra*), que es causa de la digestión de los alimentos y que, en los individuos evolucionados, tiene una fuerza mágica muy poderosa; "el cuerpo de transmutación" (*vaikriyasharîra*), que produce apariencias extrañas y que utilizan los dioses y los brujos.

Cuando un *karman* particular ha producido su efecto, es expulsado, rechazado del alma (*nirjanâ*). Y si este proceso continúa sin interrupción, el alma se descarga del peso casi material de esta sustancia sutil, y puede ascender a la cima del universo, donde residen las almas liberadas. Pero, normalmente, la atracción y repulsa de la materia sutil o *karman* se hace simultáneamente, y el alma, siempre cargada, continúa sus existencias en el cosmos.

Los seres vivientes, es decir, los que tienen un principio animado, un alma, se dividen en clases según el número de sus sentidos; los cuatro elementos de la materia inferior o sutil son animados por un principio viviente: son como vidas elementales, y pueden ser visibles o invisibles. Eso explica el respeto prodigioso que los jainas sienten por la vida, poniendo vendas blancas sobre su boca para no molestar a los insectos con la respiración y barriendo el suelo por donde han de pasar para no matar seres vivientes. Tienen incluso hospitales para los animales, los *panjarapolas*.

Etica

El fin principal de la salvación del alma humana, en sentir de los jainas, es desembarazarse de todo *karman* (*nirjanâ*) y no adquirir otro nuevo, es decir, parar su influjo (*âsrava*). Una acción hecha sin deseo o sin pasión produce un karman momentáneo (*îrijapatha*). La vida de un monje consistirá en no producir nuevo *karman* y en destruir el viejo mediante *tapas* o austeridades y penitencias. Este concepto se encuentra también en el Yoga y en las primitivas filosofías hindúes.

Esta ética se resume en las escrituras jainas bajo el nombre del *Ratnatraya*, "las tres joyas": *Samyagdarshana* (creencia recta), *Samyagjñâna* (conocimiento recto), *Samyagchâritra* (conducta recta) (Recuérdense los *Tri-ratna* de los budistas: Buda, la Ley y la Comunidad; la tríada musulmana: Felicidad (*khera*), Piedad (*mera*) y Oración (*bandagî*); y la tríada pârsi: Pensamiento santo, Palabra santa y Deseos santos)[3]. Esas tres joyas son las bases esenciales del Yoga jainista; la primera, *Samyagdarshana*, es la más importante porque

aparta el falso conocimiento y la lógica errónea, y da la fe en el *Jina* y en los *Tattvas* propuestos por él; un conocimiento recto nos da la posibilidad de juzgar los pensamientos y permite tener una vista profunda y clara sobre estos *Tattvas.* Pero sin una conducta recta, este conocimiento teórico no sirve para nada. Estas condiciones preliminares, establecidas por las tres joyas, no se producen, sino que se manifiestan por la limpieza de las diversas especies de *karman;* impedir nuevo *karman,* obstruir nuestra espontaneidad profunda, disolver y eliminar el *karman* acumulado en ella: he ahí el camino de la salvación, el remedio del dolor. El ardor del asceta jaina acelera la madurez de los residuos del *karman* y consigue una limpieza que restituye el ser humano a su pureza primitiva.

La conducta está regida por cinco preceptos (*vratas*): no matar, no mentir, no robar, no tener relaciones sexuales, renunciar a todos los intereses materiales y no tener bienes propios. Los monjes jainas observan estrictamente estos votos que llaman los cinco grandes votos (*mahâvrata*); los laicos han de observarlos en la medida que puedan. En ciertas épocas deben ejercitarse en prácticas más severas, tomando una de las siguientes reglas de conducta (*shîlavrata*): limitación de la distancia en una dirección determinada (*digvirati*); no comprometerse en asuntos que no les interesen personalmente (*anarthadandavirati*); medir y limitar sus alimentos y sus placeres (*upabhogaparibhogaparimâna*). Igualmente, los laicos han de someterse a cuatro votos de disciplina (*shikshavrata*): limitar el espacio en el cual se puede uno mover (*deshavirata*); hacer meditaciones profundas (*sâmâyika*); vivir como un monje el 8.°, 14.° ó 15.° día lunar (*pausadhopavâsa*); ayudar a los monjes (*atithisamvibhâya*).

La observancia de los cinco grandes votos impide la formación del nuevo *karman;* como éste penetra en el cuerpo por las actividades del cuerpo, de la palabra y de la mente, deben regularizarse estas tres entradas (*gupti*). En el Jainismo, los pecados involuntarios pueden tener grandes repercusiones por la noción materialista de la mancha del alma; por eso el Monje debe observar también los cinco *samiti* que le libran de matar aun accidentalmente a los seres vivos.

Pero el medio más eficaz para impedir la formación de un nuevo karman y purificar el viejo son las prácticas de austeridad (*tapas*); por eso los jainas han regulado muy al pormenor el ejercicio de este *tapas,* según sus dos clases: externo e interno. El más eficaz es el ayuno, que los jainas cultivaron como una especie de arte y en el cual alcanzan resultados físicos extraordinarios; el modo habitual es tomar una comida solamente cada dos, tres o cuatro días. —Se pue-

de notar aquí que el mahâtma Gandhi fué un jaina, aunque no siguiese todas las reglas del Jainismo; conservó algunas prácticas jainistas, como el ayuno que le ha hecho célebre—. Hay también una forma de muerte voluntaria por inanición (*mâranântikî samlekhanâ*). Las formas exteriores de *tapas*, en el Jainismo, son semejantes a las del Yoga brahmánico: contemplación (*dhyâna*), concentración de la mente. Se dice que, algunas veces, el *karman* que queda puede ser "quemado" repentinamente por una especie de explosión (*samudghâta*) que libera el alma para siempre. Ordinariamente, la liberación se consigue a través de catorce etapas, *gunasthânas*, en las cuales el *karman* malo desaparece poco a poco y el alma se libera de los lazos del mundo. No basta evitar la miseria humana, sino que es necesario lograr el desempeño de esta miseria adquirida; por eso los jainas buscan, con una disciplina especial, acelerar la maduración (*vipâka*) del *karman* acumulado. Este ascetismo anula todos los factores de nuestra esclavitud y hace desaparecer, antes del tiempo normal, todo residuo de *karman* nocivo. Es una especie de limpieza que restituye el alma a su pureza primitiva (*kevala*) y la libera definitivamente.

El valor de la filosofía jainista se apoya en el hecho de que ha relacionado muy estrechamente su ética con su sistema metafísico mediante un conocimiento profundo de la naturaleza del hombre. La ética jainista es muy minuciosa y detallista. Un buen resumen de ella encontramos en el texto del *Pañchâstikâyasâra* de Kundakundâchârya (publicado en los *Sacred Books of the East*, III, págs. 75-76). Dice así:

"El alma, que es el agente de su propio karman y que goza de estos frutos condicionados por su karman, está ciega con el velo de la ignorancia y vaga en el mundo del *Samsâra*, limitado para el fiel e ilimitado para el infiel. Suprimido el velo de la ignorancia que oscurece la facultad de percepción y volición, provisto con las "tres joyas", el peregrino que ha superado el sufrimiento y el dolor de lo que le rodea, ayudado con el ideal del conocimiento de sí mismo camina a través de los obstáculos y logra la ciudad divina de la Perfección."

Hay almas muy elevadas, llamadas *Tîrthankara*, que se despiertan sin necesidad de predicación y que tienen, por el contrario, todas las cualidades para predicar la verdad a los demás; estos *Tîrthankara* son como dioses y dejan huellas muy profundas en el mundo. Este término es específicamente jainista, y viene a tener el sentido de una bajada de Dios, de *avâtara:* cada *Tîrthankara* se "encarna" en el mundo para dar un vigor nuevo y una nueva luz al *Dharma* eterno,

a la Ley eterna. Como ya vimos, estos *Tîrthankaras* se llaman también "los que han vencido", los *jinas*. "El alma que tiene una percepción perfecta, un conocimiento perfecto y un poder infinito es una santa completa y, en su manifestación, se llama *Jina-deva*, "el conquistador divino" —escribe Yogendrâchârya, célebre autor jainista—. Como para los budistas, el *nirvâna* jainista no es una huída a la nada, sino la entrada en un estado de felicidad indescriptible; como dice Barth, no es el hecho de la existencia lo que es malo para los jainas, es la vida misma la que es mala. Huir de lo condicionado a lo no-condicionado, ese es el término de la enseñanza ética del Jainismo.

El ideal del Ahimsâ

Uno de los puntos esenciales de la ética jainista es el *Ahimsâ*, el respeto absoluto de la vida. La vida es la misma en todo el universo y se rige por las mismas leyes, eternas e inmutables; *Jiva* anima todas las cosas, todas las criaturas, los hombres, los animales, las plantas; y hasta los seres invisibles y las partículas más pequeñas de los elementos materiales poseen también la vida. Jacobi llama a esta teoría "hilozoística" y subraya la importancia que tiene en el sistema filosófico de los jainas y en su moral.

La vida para los jainas es sagrada, la vida en todas sus formas, en todos los estados de su evolución. Este respeto por la vida se llama *Ahimsâ*. Hemachandra la definió así: "el voto de no matar es el no destruir la vida en ningún sentido, aun involuntariamente". Los jainas muestran sentimientos de amor y de fraternidad para con todos los seres vivientes y sus costumbres reflejan este respeto total por la vida de todas las criaturas: el monje jaina debe usar un filtro para el agua que bebe, una pequeña escoba para barrer el suelo delante de sus pasos y un velo delante de su boca para que no coma algún ser vivo por inadvertencia; debe también cortar completamente su pelo. El jaina no debe comer o beber después del crepúsculo porque puede caer algún insecto en sus alimentos. Barth dice, con mucho acierto, que no hubo en la India ninguna secta que sintiera tanto respeto por la vida como los jainas.

Este sentido del *Ahimsâ* conduce al respeto de la vida humana de un modo muy profundo y tuvo una resonancia universal muy curiosa en estas épocas; el ideal jainista no fué la salvación del monje, sino la de los demás. Se habló de la liberación de todos los hombres y de la necesidad de abrir el camino no solamente al noble Aryan, sino también al *Shûdra*, a los "extranjeros" (los *Mlecha*).

Como dicen los textos jainistas de "la confesión de los pecados", (el *Sâmâyika*), no se debe tener apego o antipatía para con los demás; se debe mirar a las criaturas y a los seres vivientes con ecuanimidad (*samatva*) para vencer el apego (*râgam*) o la antipatía (*dvesha*).

Todo esto parece tener cierta afinidad con las doctrinas de Zoroastro y se ha pensado en antiguas influencias de Persia sobre el pensamiento jainista y brahmánico: este sentido de dualismo zoroástrico se percibe en la oposición del principio espiritual y luminoso del Jainismo y de la contaminación exterior, "negra", mala. Se ha hablado también de una fuente común y anterior a ambos. De todos modos, el Jainismo no tuvo nunca el éxito del Budismo ni su espíritu misionero. Su metafísica es demasiado primitiva y limitada. Fue una secta hindú bastante cerrada; su doctrina y costumbres apenas variaron a través de los siglos: este conservatismo fue su salvaguardia. Mientras que el Budismo, en sus transformaciones incesantes, se dejó influir y modificar por las otras formas del Hinduísmo, el Jainismo permaneció, bajo su dogmática y su disciplina estrechas, inalterable: aún hoy lo vemos como en sus primeros tiempos en Gujerat, Penjab, Rajputana, en las regiones dravidianas, y en la parte superior de la costa de Malabar.

La filosofía jaina tiene el gran valor de ofrecernos aspectos de creencias muy antiguas, de los siglos VI y VII a. de J. C., que han sobrevivido hasta ahora. Estos son datos muy útiles para el conocimiento del proceso del pensamiento hindú. En efecto, la vida religiosa de los jainas ha sido muy perseguida hasta nuestros días, y sus secuaces reducidos a pequeños, pero florecientes, grupos que no parecen amenazados de extinción: he notado este hecho durante mi residencia en el Gujerat. La lectura de la vida del sâdhu *Vijayadharmasûri*, hecha por Sunavala (Cambridge, 1922), puede mostrar los ideales que conducen también ahora la vida intelectual y religiosa de esta escuela, quizá la más antigua de la India, que abarca desde los tiempos de *Umâsvâti* (200 años a. de J. C.) hasta nuestra época.

Capítulo VII

CONCLUSION DE LA PRIMERA PARTE

El pensamiento de la India, tan especial, es siempre actual; a diferencia del panteísmo moderno de Europa que ve, en la vida y la conciencia creciente del mundo, el Dios que "llega a ser" y que se libera, la India ha creído siempre en un Dios supremo como el puro incalificado; lo que en Europa es el progreso del Ser, en la India es su decadencia. El occidental tiene la costumbre de oponer su "yo" al universo y esta afirmación de la persona humana es el punto de partida para la búsqueda del bien; el propósito principal de todas estas teorías modernas consiste en probar la unidad y homogeneidad de la naturaleza humana. Pero todas las explicaciones difieren en lo que concierne al carácter de la facultad principal; cada una proporciona un cuadro especial, y se puede decir que la filosofía occidental es empirista, pues pretende mostrarnos los hechos, y sólo los hechos. Las filosofías occidentales ponen, como principio, una suposición empírica y arbitraria que se desenvuelve en sus distintas teorías: es conocida la voluntad de poder de Nietzsche, el instinto sexual de Freud, el instinto económico de Marx. Como ha anotado muy bien Ernst Cassirer en sus obras (*Filosofía de las formas simbólicas; Antropología filosófica*), debido a este desarrollo, nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento; a fin de cuentas, cada autor parece dirigido por su propia concepción y valoración de la vida humana. Max Scheler lo ha subrayado: en ningún otro período del conocimiento humano el hombre se hizo tan problemático para consigo mismo como en nuestros días. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre.

No parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar la abundancia del material que la observación y la experimentación han traído.

La India, por el contrario, ha puesto el acento sobre la detención del afán del espíritu humano que construye y mantiene esta oposición del mundo exterior e interior. El estado supremo del hombre es, para la India, el éxtasis; la muerte del deseo de vivir y de ser, padre de la eterna ilusión; el vacío, la pura indeterminación del sujeto que no percibe ni se percibe a sí mismo. Y la obsesión, el hecho principal del pensamiento hindú, su afán especulativo, moral y religioso, el conseguir evadirse de la transmigración, lograr llegar al Absoluto. La ley por excelencia (*dharma*) fué traspasar la ley literal para establecer, más allá del orden de los actos (*karman*), la búsqueda de la salvación (*moksha*). Esta fué siempre inversa de la teoría de la creación: error y verdad son dos modalidades de un mismo principio. Frente a una servidumbre irremediable, la aspiración suprema fué lo Absoluto; lograr lo incondicionado, antes y ahora: he ahí la salvación para los hindúes. Eso explica el desdén por el fenómeno, por el dato, por el hecho, por lo sensible; el alma hindú, deliberadamente, se transfigura en Dios.

La oposición entre las filosofías occidental y oriental es absoluta: la occidental, al menos la nacida del dualismo cartesiano, opone el conocer al ser y sustituye con la teoría del conocimiento el conocimiento mismo; cuando Kant declara, en su *Kritik der reinen Vernunft,* que "la mayor y quizá la única utilidad de toda filosofía de la razón pura es, después de todo, exclusivamente negativa, puesto que ella es, no un instrumento para extender el conocimiento, sino una disciplina para limitarlo", se opone rigurosamente al espíritu mismo de la filosofía hindú, que afirma la identidad profunda del conocer y del ser.

En la India, el sentido de la personalidad está menos acentuado que en Occidente: los antiguos textos hablan del Arbol del que cada ser humano es una hoja. El fin de todo ello es olvidar, no desear, no querer; el egoísmo produce el *karman,* esa fuerza (casi física en los jainas) que individualiza al ser humano y que es ocasionada por el conjunto de nuestras acciones anteriores; este *karman* nos hace reencarnar de un modo casi automático y determina nuestra individualidad por todo lo que fuimos antes. Nuestro cuerpo es efecto del *karman,* es "*karman* realizado". Los budistas japoneses creen que todo el mundo sensible es el *karman* que se manifiesta: universo, tierra, mares, formas vivientes. Para los hindúes, el hombre que sabe

eso, se aparta del camino que conduce a la miseria y a los sufrimientos. La idea de la salvación por un Dios "que toma sobre sí mismo los pecados del mundo" es completamente desconocida en Asia; a lo más, Dios baja al mundo manifestado en formas diversas (los *avatāras*) para enseñar y mostrar la verdad, pero no puede salvar a los hombres. En la rueda del mundo, en la manifestación, todo es falso, irreal, todo es un sueño; la salvación no puede hacerse en esta irrealidad; debe ponerse *fuera* de esta caverna de fantasmas y prisioneros. Dios se manifiesta, y su manifestación es una *māyā;* el regreso de Dios es el fin de un sueño. Todas las escuelas de filosofía hindúes han puesto como postulado la afirmación de que el ser humano está en lo eterno, pero su sueño se desarrolla en la duración y en el número. Escaparse a lo múltiple, a lo fragmentario, a las olas sin fin de la existencia para volverse a lo Uno: esa es la salvación, y el único camino para ella, el conocimiento verdadero.

Este conocimiento no es intelectual, no puede ser objeto de la mente: tal género de conocimiento es rechazado por la filosofía hindú porque pertenece todavía al mundo de la manifestación, de lo limitado. El conocimiento verdadero, la sabiduría de la India es la realización del *Deus absconditus*, del Dios oculto de todas las místicas humanas, "la gran paradoja" de Kierkegaard; aquí, la filosofía enmudece porque no tiene nada que hacer ante esta "realidad suprema", ante este *nirvāna.* Sabido es que fué Santo Tomás de Aquino quien afirmó que la verdad religiosa es sobrenatural y suprarracional, pero no irracional: los misterios de la fe no pueden contradecir, sino completar y perfeccionar la razón. La India no acepta estos intentos de reconciliación de las dos afirmaciones contrarias; establece como base la oposición del pensamiento "verdadero" (podríamos traducir *místico*...) al racional y filosófico. La realización metafísica de la India no tiene relación alguna con el conocimiento teórico e intelectual del camino de la verdad; es vivirla, realizarla, llegar a serla. "Hablar" de filosofía o de religión, en la India, es jugar con las palabras; es necesario ir más allá de lo racional, a lo suprarracional: "el misterio" del abismo del ser, "sin el cual el hombre es más inconcebible que inconcebible es este misterio para el hombre", como dice Pascal (X, I): eso es la verdadera realización humana, según la enseñanza de la India.

La contradicción interna del Ser que implica el No-ser se planteó muy agudamente entre los filósofos de la India: unos sistemas cargaron el acento sobre lo permanente, otros sobre el cambio o devenir. La fórmula de la Upanishad *Aham etat na (asmi)*, que se puede

traducir en latín por *ego non ego non* (*sum*), intenta reducir esta oposición. En realidad, y fuera de la solución "mística" que hemos visto más arriba y que tiende siempre a unir los dos extremos de esa cadena misteriosa, se puede afirmar que la filosofía hindú fracasó ante este enigma supremo. Su solución fué reconocer, con las Upanishads, con las escrituras budistas, con los textos shaivistas, que la última palabra es el Silencio. El verdadero valor de la vida hay que buscarlo en un Orden eterno que no admite cambios; una vez que el yo ha conseguido su forma interior, ha realizado su verdadero estado, permanece inalterable e imperturbable. Aquí se alcanza la afirmación de los pensadores griegos, los soliloquios de Marco Aurelio.

Si tomamos el punto común de llegada de todos los sistemas filosóficos de la India, encontramos allende el plano de lo relativo, un Absoluto, más allá del orden de la causa y de lo causado, que no está condicionado por los actos normales de la actividad humana; la irreciprocidad de las relaciones así lo exige. El hombre se halla desterrado en lo relativo y está ordenado a lo Absoluto; por eso todas las doctrinas hindúes enseñan que cada uno debe ascender hacia ese Absoluto; esta elevación es la salvación, el nirvâna, que tiene el mismo profundo sentido en todas las doctrinas de la India. Ningún sistema acepta el mundo tal cual es; todos afirman que es relativo y que tiene su fundamento en lo Absoluto. La inteligencia y la sabiduría pueden conducir a este último por una operación misteriosa, una iluminación. Todos los problemas (el ser, la esencia, el conocimiento) son así llevados a un plano trascendental; pero, de un modo general al menos, los filósofos de la India han afirmado la preponderancia de la inteligencia y su prestigio; todos los sistemas tienen un marcado sabor mental.

La base de la ética de estos sistemas no es lo bueno o lo malo del acto en sus efectos: eso es útil, pero secundario. El verdadero criterio es su aptitud para ayudar al hombre en sus esfuerzos hacia la verdad transformada. Debemos repetirlo: se observa un absoluto desprecio en el pensamiento hindú por todo lo que es del mundo y que no tiene un valor más hondo. El deseo de la salvación, de la liberación espiritual, impregna todas las doctrinas asiáticas y les impide caer en una dialéctica vacía y hueca. Existe un sentido intenso del más allá, del misterio de lo sobrenatural, que da a estas doctrinas un extraño sabor.

Filosóficamente, se ha acusado al Brahmanismo de panteísmo; el estudio de sus doctrinas no permite tal generalización. Los doc-

tores vedánticos sintieron siempre este peligro que podía destruir todas sus construcciones metafísicas; en su aspecto sistemático, no es panteísta, pero hay en el pensamiento hindú una corriente de monismo de esencia, que se ha originado de una subestructura primitiva, muy antigua, secular, que no fué nunca olvidada. En los impulsos más altos del espíritu hindú queda siempre algo de mágico, algo de los brujos sacerdotes de los tiempos del Atharvaveda. El Hinduísmo clásico y moderno es un pandemónium extraño de sectarismo, de ritos mágicos, de misticismo, de sueños, que nosotros, hijos de la claridad griega, no podemos concebir ni entender. En la investigación de lo Absoluto el pensamiento hindú confundió lo Absoluto divino y lo Absoluto humano, estableciendo entre ambos una curiosa comunión; en esta embriaguez mística, moral e intelectual, el hombre se siente orgulloso de su divinidad. Ahora es cuando lo Absoluto divino absorbe al Absoluto humano y el hombre se hace Dios. Estos conceptos, vagos e imprecisos en el Budismo, se concretan y afirman en el Brahmanismo. Los dos representan esfuerzos de todo el mundo humano, de tendencias eternas en el corazón de los hombres.

Sobre este plano de las investigaciones de la filosofía humana, y fuera de la posición que debe tomar el pensamiento católico frente a estas doctrinas, podemos concluir que estos estudios son necesarios para entender el pensamiento y el corazón de la India. Respetando lo que se debe respetar, no se puede descuidar este humanismo tan lejano y tan próximo al nuestro; para comprender la humanidad del Oriente, se debe respetar su cultura, concentrada en estos prestigiosos conjuntos filosófico-religiosos.

SEGUNDA PARTE

CHINA Y JAPON

CAPÍTULO PRIMERO

RESUMEN HISTORICO

Existe una doble dificultad para el occidental que aborda el estudio del Extremo Oriente: la de la lengua y la de la historia. La transcripción de los sonidos chinos da, en efecto, al texto un aspecto bárbaro y extraño que aleja a menudo la buena voluntad y desalienta al investigador. La dificultad se complica por el hecho de que hay varios sistemas de transcripción de la lengua china (sistema inglés de Wade, inglés dicho de la aduana china, francés de los Jesuítas de Zi-Ka-Uei, alemán del Atlas Stieler, fonético de Karlgren, etc.). Nosotros usaremos las formas más sencillas de transcripción, las que corresponden a la pronunciación aproximada del chino de Peking o lengua mandarina, e intentaremos no multiplicar inútilmente los términos técnicos.

La segunda dificultad proviene de la gran ignorancia que se tiene de la historia china. Para facilitar el estudio y recordar mejor los nombres de sus dinastías, único medio de computar el tiempo usado por los chinos, presentamos a continuación, en forma de cuadros, un breve resumen de esta historia, con las indicaciones de los reinados. Pero téngase presente que la cuestión de las fechas, sobre todo de las antiguas, es muy discutida, y todavía muy oscura.

I. *Orígenes legendarios* (reconstruídos por los historiadores chinos de la dinastía *Han*).

Emperadores "celestiales", "terrestres" y "humanos", seguidos por los "constructores de nidos" y los "productores del fuego".

Emperadores seudohistóricos: *Fu-Hi* (2850 a. de J. C. ?). *Chen-Nung,* el fundador de la agricultura. *Huang-Ti,* que inventó el calendario, los carros de bueyes y los templos (2700 ?).

Estos emperadores van seguidos de otros varios; entre éstos, sobresalen "los emperadores modelos", exaltados en los antiguos Anales: *Yao* (2357-2258). *Chun* (2258-2206). *Yu* (2205-2198), que dominó el "diluvio" y fundó la primera dinastía de los *Hsia.*

II. *Las primeras dinastías:*

1. *Dinastía Hsia* (2205-1784).
2. *Dinastía Yin o Shang* (1784-1123).—Los nombres más importantes de los emperadores de esta dinastía son: *Chon-Tang, Pan-Kong* (1401) y *Wu-Ting* (1324).
3. *Dinastía Cheu* (1122-255).—Fundada por *Wu-Wang* (1122-1116): Nace el feudalismo y se establece el poder imperial del "Hijo del Cielo"; fué una época de lucha contra los grandes feudatarios y las tribus tártaras del N. y del O. y contra los bárbaros *Man* del S. Los nombres más importantes son los de *Wu-Wang, Ting, Suan-Wang* (827-782), que lucha mucho contra las tribus extranjeras de la frontera O. En el siglo VII, la China estuvo realmente dividida en cinco grandes Estados; el principal era el de *Tsi.* Naturalmente, la corona careció de toda autoridad. Se divide en tres períodos:

   Período clásico (1122-723).
   Período *Ch'un-Ch'u* (722-481).
   Período *Cha-Kuo* (480-255).

   Al final de esta dinastía aparecieron la mayoría de los grandes filósofos, fundadores de escuelas, reformadores sociales.
4. *Dinastía Ts'in* (254-206).—Después de un interregno de luchas, los jefes de *Ts'in* se apoderaron del trono imperial, al cual ascendió *Chau-Siang* sin adoptar el título de Emperador. *Shih-Hwang-Ti* abolió el sistema feudal y dividió el Imperio en provincias. Fué el primero que ordenó construir la "Gran Muralla". Des-

pués de una larga serie de disturbios, el príncipe de *Han* comenzó la dinastía del mismo nombre.

5. *Dinastía Han Occidental* (206 a. de J. C.-25 d. de J. C.).—El príncipe de *Han* adoptó el nombre de *Kao-Tin* y abolió todas las leyes de su predecesor. *Hwei-Ti* (194-179) protegió mucho la literatura. Las rebeliones contra el Emperador *Wang-Mang* acabaron con la proclamación de *Lin-Sui*, uno de los príncipes que inauguró la dinastía *Han Oriental*. Fué época de bandidos y guerrilleros; durante ella se introduce en la Corte imperial el Taoísmo, que más tarde había de ser sustituído por el Confucionismo.
6. *Dinastía Han Oriental* (25-221).—El fundador toma el nombre de *Kuang-Wu-Ti*. Bajo el reino de su sucesor, *Ming-Ti* (58-66), se introdujo en China el Budismo. Esta dinastía, que tuvo 25 Emperadores, ha gozado de gran popularidad, hasta el punto de que aún hoy los chinos se llaman "Hijos de *Han*"; florecieron el comercio, las letras y las artes, y el imperio alcanzó una homogeneidad y estabilidad muy grandes. Es la gran época clásica de China.

III. *Los tres Reinos (San-Kio) de Shu, Wei y Wu:*

1. *El Interregno* (221-265).—La China quedó dividida en tres partes en su lucha por el trono. Durante esta época, el arte militar adquirió un gran desarrollo. El trono fué ocupado por el hijo de un rebelde, llamado *Tsan-Pei*, que adoptó el título de *Wei*, pero que sólo pudo ocupar la China central, cediendo la restante a *San-Chuan* (parte meridional) y a *Lin-Pei* (el Szechwan). Estos reinos se hicieron la guerra mutuamente, siendo sus generales los verdaderos reyes. El Budismo se extendió a favor de diversas circunstancias políticas.
2. *Dinastía Tsin Occidental* (265-419).—*Sze-Ma-Yen* se apoderó del trono e inauguró la dinastía *Tsin* del occidente, que desapareció en 419, a causa de las violentas incursiones de sus vecinos. Desde esa fecha hasta el 590 la China quedó dividida en dos partes: la septentrional y la meridional; la primera, extranjera, de origen *Sien-Pi;* y la segunda, exclusivamente china.

Para distinguirlas se las llamó dinastías "Norte" y "Sur", respectivamente. Fueron las siguientes:

Dinastía *Sung* (420-478); dinastía *Ch'i* (479-501); dinastía *Liang* (502-556); dinastía *Ch'en* (557-589).

IV. *Dinastía Suy* (590-617).—Fué fundada por *Yuang-Kieu*, cuyo reinado, lleno de prosperidad interior, vive, por otra parte, envuelto en continuas luchas con los tártaros, los coreanos y los uigures. En esta época se realizó la unidad de China.

V. *Dinastía T'ang* (617-907).—Esta época se considera como la edad de oro de la literatura china. Los nombres más famosos de sus emperadores son los de *T'ai-Tsung* (627-650) y *Yuen-Tsung* (713-756), que reformó la administración y fomentó la literatura y las ciencias. Taoísmo y Confucionismo alternan en el favor imperial; es la época de los viajes de los peregrinos chinos a la India. Estos siglos se ven infestados de continuas rebeldías, hasta que en 907 se apodera del trono el príncipe de *Liang*.

VI. *Dinastía Liang* (907-923).
VII. *Dinastía T'ang* (923-936).
VIII. *Dinastía Tsing* (936-947).
IX. *Dinastía Han* (947-951).
X. *Dinastía Cheu* (951-960).

Estas fueron llamadas *Wu-Tai* o "las cinco dinastías", para distinguirlas de las otras dinastías del mismo nombre.

XI. *Sung del Norte* (960-1127) y *Sung del Sur* (960-1280).—Los tártaros o *Nu-Chih* fueron penetrando, poco a poco, en el país, extendiendo sus dominios hasta dominar todo el norte y establecer su capital en *Chung-Tu*, la actual Peking. Se llamó "la dinastía dorada". La otra dinastía *Sung* dominó el sur, y tuvo por capital, primero, a Nankín, y después a Hangchow. Durante este período nació la ortodoxia confucionista.

XII. *Período mongol o de los Yuan* (1280-1368).—Los mongoles se apoderan de Peking, y en 1225 Gengis-Kan conquista el reino de *Hia*. —El último emperador *Sung* del sur, *Ping-Ti*, pereció ahogado en el mar, extinguiéndose así dicha dinastía—. En 1259, con la subida al trono de *Kubilai*, comienza el reinado más glorioso de la historia china: *Kubilai* es el fundador de la dinastía *Yuan*, cuya capital,

Peking, fué llamada "ciudad del Kan" (*Kaanbaligh*, en lengua mongol, que los occidentales cambiaron en "Cambaluc") —Kubilai acogió y protegió a Marco Polo en su famoso viaje—. Sus sucesores más importantes fueron: *Timur* (1294-1307), *Wu-Tsung* (1307-1312) y *Yon-Tsung* (1312-1320), que honró la memoria de Confucio. En este período fué reconocido el Lamaísmo como religión oficial del Tibet.

XIII. *Dinastía Ming* (1368-1644) o "la brillante".—Fué fundada por el campesino *Chu-Yuen-Chang*, que venció al último emperador mongol *Shun-Ti* y tomó el título de duque de *Wu*, proclamándose Emperador en 1368. Mantuvo la paz con sus vecinos. Nombres importantes de la dinastía son: *Cheng-Te* (1506-1522) y *Kien-Tsing*. En 1627 subió al trono el último Emperador de los *Ming*, *Ts'ung-Cheng*; hasta que, en 1644, habiendo tomado la capital un jefe rebelde, *Li*, el general encargado en la frontera de contener a los Manchúes, les invitó a destronar al usurpador; una vez vencidos los rebeldes y tomado Peking, subieron al trono los Manchúes, comenzando la dinastía *Ta-Ts'ing* o "Gran Pura".

XIV. *La Dinastía Ts'ing* (1640-1911).—Esta dinastía manchú ha durado hasta la proclamación de la República. Notándose a través de esta larga época un claro dominio del Confucionismo.

XV. *Revolución republicana* (1912).—*Sun-Yat-Sen* establece los principios de la nueva República. Desde 1932 se determina la vuelta del Confucionismo como religión oficial.

Advertencia sobre los nombres chinos

Los nombres chinos se componen de dos o más palabras: la primera corresponde al nombre de familia; la segunda, al nombre propio; la tercera es un adjetivo (maestro, sabio, grande, etc.) o bien un sobrenombre. Por ejemplo, Confucio en chino, según veremos, se escribe *K'ung-Fu-Tse*: *K'ung* es el nombre de familia (los descendientes de Confucio se llaman *K'ung*; el ex Ministro de Hacienda, el doctor H. H. K'ung, cuñado del Generalísimo Chiang-Kai-Chek, es el 72º descendiente en línea recta de Confucio); *Fu* era su nombre propio, y *Tse* (transcrito también *Tzú*, *Tsze*, *Tze*) significa "maestro", "sabio".

A propósito de estas transcripciones, diré que la dificultad de unificarlas proviene de que la lengua china tiene una fonética muy rica y tonos dife-

rentes. La fonética china ofrece consonantes guturales (*k*, *h* y *ng*), palatales (*c*, *c'*, *hs*, *s*, *z*, *y*), linguales (*ts*, *ts'*, *l*, *rh*), dentales (*t*, *t'*, *s*, *n*) y labiales (*p*, *p'*, *f*, *w*, *m*); existen también diptongos (*ei*, *ai*, *ao*, *ou*, *ui*) y triptongos con *i* (*iai*, *iao*). Toda palabra simple es monosilábica y se distingue oralmente por el tono de voz (hay cuatro tonos en el Norte de China). Esta dificultad puede percibirse en la palabra *Feng*, que significa viento, pegar, árbol, loco, cima, elegante, lanza, etc., según el tono con que se pronuncie.

Capítulo II

LAS CARACTERISTICAS DEL PENSAMIENTO CHINO

Antes de abordar el tema de las grandes escuelas de la filosofía china, parece indispensable hacer un estudio preliminar de los conceptos esenciales del pensamiento chino [1].

En efecto, cuando uno se enfrenta con este pensamiento, padre de la sabiduría de todo el Extremo Oriente, es preciso, en verdad, renunciar a toda posibilidad de encontrar conceptos familiares; es un mundo cerrado, enteramente nuevo, una tierra hostil a nuestro pensamiento, un suelo rebelde a todas nuestras costumbres. Todo allí choca, sorprende o extraña; cuando se estudian los grandes textos clásicos de los que llaman filósofos chinos, y que allí son conocidos con los nombres de "literatos" y de "sabios", el occidental trata primeramente de clasificar en las categorías familiares de su entendimiento las grandes líneas del pensamiento chino. Pero bien pronto se da cuenta que no puede conseguirlo; le parece que una muralla se levanta continuamente entre su pensamiento, su propia razón y el extraño mundo que le rodea. Si insiste, si quiere en absoluto clasificar los "sistemas" chinos según la terminología occidental, los deforma, como esas flores exóticas que no se pueden conservar en los herbarios, porque cambian de color, de forma y de perfume. Todo su esfuerzo queda reducido a un intento de percibir, de sentir, más bien que de aprehender; se da cuenta de que únicamente en la medida en que piensa en "chino" es capaz de comprender ese pensamiento tan especial. Si le es preciso exponer lo que ha visto, adivinado y aprehendido, le hace falta admitir con toda probidad intelectual que una clasificación de los sistemas filosóficos del pensa-

miento chino en los cuadros habituales de exposición no podría sino deformarlos gravemente. En nuestra exposición intentaremos evitar este escollo.

El medio geopsíquico

Parece necesario, en primer lugar, hacer un poco de geopsicología; la influencia del suelo sobre los pueblos que en él habitan es demasiado profunda y permanente para que este factor pueda ser olvidado en lo que concierne a China. El contorno físico, el cuadro natural, las condiciones de vida del Extremo Oriente, explican, en parte, un pensamiento tan singular. Es preciso saber, en efecto, que durante miles de años la China ha estado aislada del resto del mundo: las llanuras glaciales de la Mongolia, los desiertos del Asia Central (los más espantosos del planeta, escriben los exploradores europeos que los han atravesado), las cadenas de montañas que van del Pamir al mar, encorvándose en el inmenso arco del círculo del Himalaya, y el mar, en fin, forman los límites físicos infranqueables de una civilización que todo lo ha construído de sí misma y de un pensamiento que no ha recibido ninguna influencia exterior. A ese aislamiento natural hay que añadir las tribus y hordas salvajes que rodeaban las fronteras terrestres del vasto Imperio, formando un dique hermético a todas las posibilidades de penetración del Oeste.

Cahun hace observar [2] que la diferencia más radical entre Europa y Asia reside en la estructura de su parte septentrional: el norte de Asia es homogéneo y continental, extendiendo, frente al océano glacial, inmensas llanuras; el norte de Europa es muy irregular, con profundos golfos, bahías, fiordos, penínsulas, etc., y así como los mares de Europa fueron campo abierto para los corsarios del mar, los Vikingos y los Normandos, las llanuras asiáticas fueron utilizadas por los nómadas mongoles en sus interminables correrías. La historia del caballero mongol es extraordinaria; estuvo presente en todos los lugares, en China, en el Irán, en Rusia, en la India, en Europa. Muy tolerantes, los Mongoles dejaron en plena libertad toda clase de creencias. ¡Imagínense los cambios y los contactos de pueblos que semejante procedimiento pudo crear! Pero esos contactos, por violentos, fueron pasajeros, y cada cultura siguió con sus propias características.

El contacto con el Oeste tampoco fué absolutamente nulo; ya en la Biblia se encuentra un pasaje de Isaías que habla de China: "Vendrán de lejos; éstos vendrán de Aquilón y del mar y aquéllos del país de los Sinienses" (XLIX, 12). Virgilio y Horacio cantaron a los "Tártaros" hábiles en el manejo del arco: *doctus sagittas tendet*

sericas arcu paterno?... (*Carm.*, III, XXIX, "Ad Moecenatem"). Lucio Julio Floro, Amiano Marcelino, Plinio, hablaron de este pueblo tan lejano. Y los chinos, por su parte, aún conservan el recuerdo de sus relaciones con el imperio romano, *Ta-Ts'in-Kuo*, como ellos lo llamaron. Conocida es la larga serie de viajeros, de comerciantes, de misioneros, de embajadores que fueron a ver esta Tartaria, esta Catay desconocida: Marco Polo, Benjamín de Tudela, Plan Carpin, Ascelin, André de Lonjumel, el rey Hetum, Jourdain de Séverac, Odorico de Pordenone, Jean de Mandeville, Nicola Conti, Gaspar da Cruz, Pinto, Albuquerque, Camões, el poeta de Macao, etc., etc. Las primeras relaciones continuadas entre China y el Occidente pueden fecharse hacia 1514; pero estas relaciones fueron de ocupación guerrera, de luchas ensangrentadas. Es necesario esperar a los Jesuítas y demás misioneros para tener informaciones culturales y filosóficas sobre China; no se pueden olvidar sus preciosas traducciones de los textos chinos: los Anales del Imperio por el P. de Nailla, la Historia de los *Ming* por el P. Delamarre, y el *Chun-Ts'iu* de Confucio por el P. Daniel; la Historia general de China por el P. Martín Martini, las compilaciones de las cartas y de los memoriales de los Padres por el famoso P. Du Halde (4 vols., 1735), las relaciones de los PP. Semedo y Kircher, de Magalhães, Le Comte, Michel Boym, Jean-François Gerbillon, Juan González de Mendoça, Gaubil, son todavía clásicos para los estudios de China. Y recuérdese que se tradujo a Confucio por primera vez en 1687, a Mong-Tse en 1711, y a Lao-Tse en 1842.

En este inmenso recinto asiático, las grandes llanuras chinas de aluvión han suscitado una civilización esencialmente agrícola; en el Este está la "Gran Llanura", donde el Hoang-Ho (río Amarillo) ha depositado durante milenios masas enormes de limo, arrancado a las mesetas de tierra amarilla; en el Oeste están las terrazas de esa tierra amarilla, sucesión de colinas recubiertas de una capa de *loess*, polvo fino de arcilla, de arena y de caliza, que el viento acumula en masa movediza e inestable. Sobre esta tierra brotan el mijo, el trigo y el arroz. Los siglos incógnitos de la Prehistoria estuvieron consagrados al roturamiento de la maleza que cubría el *loess* de las mesetas y al desecamiento de los terrenos pantanosos que se estancaban en la "Gran Llanura". Las viejas canciones del *Che-King* recuerdan todavía esta labor; los fundadores de la civilización china, los reyes-héroes divinos, Yu el Grande, Shong-Nung, fueron célebres por sus trabajos de construcción de diques en los ríos tumul-

tuosos y devastadores y por la propagación de los cultivos del mijo y de la cebada.

Esta reducción durante miles de años a una vida agrícola y sedentaria de los antepasados chinos les aisló del resto del mundo. En esta lucha permanente contra los elementos devastadores, en esta conquista lenta del suelo el campesino chino adoptó el sistema del cultivo intensivo; cada rincón del suelo liberado de la maleza fué un tesoro preciosamente conservado y cultivado. El campesino luchó igualmente contra la selva, que él miraba siempre como una tierra estéril y perdida, y taló sistemáticamente el espacio en que vivía, exponiéndose a la sequía, a la inundación, a la invasión periódica del *loess* bajo la acción de los vientos del Oeste, al hambre, en fin. Fué una lucha terrible: todo estaba siempre por rehacer; el agua destruía en una repentina inundación lo que un año de trabajo había edificado; la sequía abrasaba una cosecha en sazón... Más que en ninguna otra parte, el campesino chino dependió estrechamente del suelo en que habitaba. El ritmo de las estaciones modeló estrechamente su vida: trabajo de los campos desde la primavera al otoño, reclusión invernal. En el equinoccio de primavera se levantaba el "entredicho" que azotaba la tierra, se purificaba el suelo por medio de un rito mágico religioso, y el rey mismo realizaba con gran pompa el primer laboreo del campo sagrado; era la época de la fecundación de la tierra, el tiempo también de los matrimonios, de la unión entre seres humanos. El acto humano estaba ligado a la renovación de la Naturaleza; uno dependía de la otra en los conceptos primitivos chinos.

Todo lo que se ha escrito de los orígenes chinos no es más que teoría. Según los trabajos de M. Granet, se distingue una sociedad prehistórica totalmente campesina a la que se habría superpuesto, a comienzos del milenio I, una sociedad feudal, que dataría de la edad del bronce.

El hombre y la Naturaleza

Abordemos ahora lo que constituye la base fundamental del pensamiento chino, el gran principio permanente que le dominó en todo tiempo: *La Naturaleza no forma más que un solo reino, la Naturaleza es una.*

El chino lo debe todo al mundo que le rodea: su vida, su equilibrio, su temperamento. Jamás el pensamiento chino ha aislado al hombre de la Naturaleza. Jamás hubo en China aquella distinción mediterránea de realidades vulgares de la vida, por una parte, y de

un mundo de esencias puramente espirituales, por otra: no se concibe un alma absolutamente distinta del cuerpo. Un concepto muy general entre los primitivos es el de que el hombre no ocupa un lugar destacado en el universo; forma parte de él, pero en ningún aspecto se halla situado más alto que cualquier otro miembro. Los hombres, los animales, las plantas se encuentran en el mismo nivel. Vale este principio de solidaridad y de unidad, no sólo en el orden de la simultaneidad, sino también en el de la sucesión; los límites entre las generaciones de los seres humanos se hacen inciertos.

Un orden único preside la vida universal, y este orden hace sentir su ley inmutable a todas las capas del mundo animado e inanimado. Esta tierra nutricia, dulce y terrible a la vez, constituyó en su conjunto una potencia tutelar de poderes indefinidos, que se veneró en un lugar sagrado: el altar del Suelo, cerro cuadrado cuya cima estaba recubierta de tierra amarilla (color del centro), y cuyas laderas, orientadas según los cuatro puntos cardinales, estaban revestidas de tierra verde, roja, blanca y negra, representando la totalidad del Imperio.

Los jefes fueron los dioses: el grupo familiar, muy cerrado, estuvo constituído por un parentesco global que abarcaba los miembros de una misma generación de personalidad colectiva. La masa de los chinos formó desde los primeros tiempos una sociedad homogénea, como el *loess* amarillo movedizo que la sostenía; todos los miembros de esa comunidad se consideraban como aliados (*Kieu-Cheng*), suegros y yernos, o hermanos (*Hiong-Ti*), estando entre ellos absolutamente prohibida la guerra. Una familia que tuviese entre sus miembros algún criminal se manchaba toda ella del mismo crimen y hasta su dominio, su tierra y su suelo; y cuando se quería castigar a alguna familia, se arrasaba y se teñia de rojo su montaña.

El culto de los antepasados, sancionado y regulado por la religión oficial, fué y es concebido como la única religión que puede tener el pueblo; el concepto del universalismo se encuentra también aquí. De Groot escribe [3]: "este culto significa que los lazos familiares con el muerto no se rompen y éste continúa ejerciendo su autoridad y dispensando su protección. Los muertos son de derecho los patronos divinos del pueblo chino, los dioses domésticos que protegen contra los espectros y promueven la felicidad... Es el culto de los antepasados el que, consiguiendo para el hombre la protección de los miembros difuntos de la familia, le proporciona riqueza y prosperidad. Por eso, todo lo que posee es posesión real de los muertos; éstos continúan habitando con él, y las leyes de la autoridad paternal y patriarcal considerar que los antepasados son los propietarios de todo

lo que una criatura posee... Tenemos, pues, que considerar el culto de los padres y de los antepasados como el verdadero corazón de la vida religiosa y social del pueblo chino".

La sociedad no se distinguía del universo; la casa china, tradicionalmente, representaba el cosmos; el edificio en sí mismo suponía menos que la planta que lo soportaba y que el techo que lo cubría. La planta era "la Tierra que sostiene" y el techo "el Cielo que cubre"; he aquí por qué el techo debía estar perfilado en redondo y la planta cuadrada. Cada ciudad tenía su *Ming-T'ang*, la Casa del Calendario: representación tangible del universo, que era edificada según estos principios de correspondencia simbólica. Los ritos que allí tenían lugar nos aportan un ejemplo sugestivo de la estrecha interdependencia de los hombres y el cosmos. En determinados días del año, el jefe circulaba bajo el techo redondo del *Ming-T'ang:* colocábase en el punto cardinal conveniente e inauguraba sucesivamente las estaciones y los meses, revestido del color simbólico del punto cardinal y de la estación correspondiente. El centro del año lo marcaba el jefe deteniéndose en el centro del *Ming-T'ang*: su vestidura amarilla figuraba este centro, y desde ese lugar real, animaba el tiempo y ejercía su acción central sobre la sucesión de las estaciones y el bienestar de su reino, que él regía y representaba al mismo tiempo.

Todo tenía una virtud secreta y general, sólo conocida del jefe; los nombres de las cosas, de los seres y de las personas estaban dotadas de ciertos poderes e influencia, y eran dueños absolutos de los individuos, en lugar de ser éstos de aquéllos. Saber el nombre, decir la palabra, era poseer el ser o crear la cosa. Un jefe daba valor a sus soldados llamándoles "tigres", porque les hacía entonces tigres. Una "fórmula justa" obligaba a los dioses y a los hombres; un error de pronunciación podía quitar un feudo a un señor. El vocablo calificaba y contaminaba, la palabra ordenaba a los fenómenos. Todo era eficaz, con una eficacia mágica: gestos, palabras, actitudes; las danzas rituales "creaban" la primavera, "hacían" unirse a los animales domésticos, "hacían" aumentar convenientemente el caudal del río, "hacían" posibles todas las señales de la primavera. Al danzar se dominaban los vientos, se mantenía el orden natural. Una catástrofe natural, un eclipse, un terremoto, el nacimiento de un monstruo, un suceso extraordinario, significaban que el Emperador había cometido una falta en la celebración de los ritos o que no era ya digno de presidir los destinos del Imperio; todos los finales de las dinastías chinas en los anales históricos fueron anunciados y provocados por fenómenos extraños, tales como el hecho de que un pájaro destruyese su nido (si la piedad filial

ha desaparecido *aun* en los animales más humildes, ha tenido que desaparecer *también* en el que sostiene el Universo: el Emperador).

La identificación absoluta de la Naturaleza y el hombre, según el pensamiento chino, hizo, después de haber dotado a aquélla de un aspecto singularmente viviente, que la sociedad de los hombres participase en el aspecto regular, fijo y estable de la Naturaleza. De aquí se siguió un formalismo moral extraordinario, que reinó sobre la sociedad y sobre la familia. La vida de la Corte imperial fué esencialmente una ostentación regulada, una aplicación constante de la ciencia de la palabra justa y eficaz; la familia china ignoró, e ignora todavía, toda intimidad, porque el hecho de la paternidad no tiene en sí mismo ningún valor: entre el padre y el hijo reina el dominio de la etiqueta y del honor; el hijo no es más que un "principio de prestigio para el padre". Este formulismo tiene por causa la maestría con que los chinos saben dominar las efusiones de su sensibilidad, fenómeno que ha llegado a hacer creer a médicos europeos en una conformación particular de su sistema nervioso. La etiqueta, expresión del orden de la Naturaleza, y el decoro, reglas de esa etiqueta, han reprimido toda manifestación espontánea del sentimiento , que no se expresa sino en fórmulas estereotipadas y tradicionales. Así, el amor más grande es el que ha sabido escoger las fórmulas más justas; la escritura más bella, los juegos de letras más clásicamente sutiles. De ahí que la expresión de las emociones y la manifestación del duelo, totalmente convencional, muestren una curiosa sequedad del corazón, por lo menos en apariencia. Por la misma razón, ciertos eventos que tienen para nosotros carácter de crueldad, pierden ese aspecto en Extremo Oriente, en que el desprecio del sufrimiento y de la muerte, para sí y para los demás, es extraordinario.

Esta relación de la armonía social a la armonía del Universo hace que los seres y las cosas existan y duren en razón de esa armonía (*ho*), que permite a los unos y a los otros conformarse a su esencia (*wu*) y realizar plenamente su destino (*ming*). Esa armonía lleva consigo, además de la gran paz (*T'ai-Ping*), un equilibrio que se refleja en todo, *un orden único que preside la vida universal.*

La expresión gráfica del pensamiento chino

Antes de estudiar las grandes categorías fundamentales del pensamiento chino, en lo que posee de común con todas las sectas o escuelas particulares, parece imprescindible mostrar cómo se ha expresado mate-

rialmente ese pensamiento; es decir, hacer conocer brevemente los principios que regulan la lengua, la escritura, la estilística y la rítmica chinas. Comprenderemos en seguida la originalidad de esa lengua, gran medio de civilización que ha conseguido ser el instrumento de cultura de todo el Extremo Oriente. Hay que saber, en efecto, que si el signo ideográfico chino está sujeto a pronunciaciones extremadamente diversas en las distintas partes del Extremo Oriente (hasta el punto de que un habitante de Cantón no comprende a uno de Peking), su grafía y significación son idénticas para todo asiático, tanto si habita en Manchuria como en Mongolia, en Peking como en Cantón, en el Yunnan como en el Tibet, en Annam como en Japón. De este modo la unidad de la lengua china une toda esa masa de población con una fuerza extraordinaria.

Una cosa comienza por sorprender al que estudia la lengua china: el chino desdeña todas las formas analíticas del lenguaje; cada palabra es una raíz y cada raíz una palabra; no posee ninguna inflexión ni aglutinación; los sustantivos no se declinan, ni los verbos se conjugan. No emplea ningún gráfico que no tenga el simple valor de un signo. No posee ni adjetivos, ni verbos, ni nombres, sino sólo una palabra excesivamente breve y algunas *partículas* —especie de puntuación oral, según la feliz expresión de Marcel Granet— que sirven para hacer comprender el sentido de la frase. Margoulies les llama *palabras vacías*. El ideograma es esencialmente un *emblema*, un *símbolo*. La expresión representa concretamente el pensamiento; no solamente evoca la idea, sino que la dibuja, la realiza, la simboliza.

Una segunda observación se impone pronto también en el estudio del chino; el orden de las palabras está esencialmente determinado por la sucesión de las emociones, por cuyo motivo esta lengua posee una fuerza extraordinaria para comunicar un *choc* sentimental, poético, que podríamos comparar con la emoción que se apodera de la imaginación ante algunas bellas pinturas chinas o japonesas (de la escuela *Zen*, por ejemplo), realizadas solamente con algunos rasgos, pero que poseen una profundidad, un resorte sentimental y una posibilidad de despertar un sentimiento de gozo, de tristeza, de melancolía o de miedo, extremadamente fuertes. Poco importa para el chino expresar o no claramente una idea; lo esencial es hacer entender su querer, dirigir la conducta. Es un lenguaje totalmente concreto, preñado de acción, a la vez rudo y fino, en que la posición de los signos juega un papel extraordinariamente importante. El signo, el ideograma es cosa muy distinta del simple símbolo que denota un concepto; es más bien un emblema viviente que evoca un complejo indefinido de imá-

genes particulares. Durante largos siglos, el ideograma chino tuvo un sentido mágico (ligado a la magia "de los soplos", tan importante en el Taoísmo). Por esa razón ha conservado durante mucho tiempo un sentido totalmente práctico, como instrumento de acción que suscita lo real, provoca el destino, impera sobre los fenómenos. Jamás la función mágica de la palabra se eclipsó o fué reemplazada por su función semántica.

Esta escritura es totalmente práctica, no intelectual; no olvidemos que implica ante todo un gesto estilizado. Aun hoy sigue siendo un conjunto de símbolos que fueron considerados durante mucho tiempo como fuerzas operantes y reales, como talismanes mágicos que operaban directamente sobre la Naturaleza. Y aunque esta noción primitiva ha desaparecido (salvo en la magia popular, en la cual el talismán es ordinariamente el *nombre* protector, sólo con estar *escrito*, y que obra *per se*), sin embargo, el ideograma chino no ha llegado a ser jamás un simple signo gráfico desprovisto de sentido.

La expresión del pensamiento chino se lleva a cabo únicamente por fórmulas consagradas por la tradición, cuya antigüedad las ha cargado de múltiples sentidos diversos, profundos y sutiles. Los discursos no son más que sentencias encadenadas rítmicamente; existe un conjunto de temas consagrados que renacen perpetuamente en la literatura poética y filosófica (el *Che-King* contiene gran número de ellos). Pero estos temas, estas fórmulas clásicas —comparémoslas a nuestros proverbios— poseen una eficacia reconocida por la tradición, y despierta siempre en el chino ilustrado una emoción particular. El texto filosófico chino está construído con breves sentencias ligadas entre sí por el ritmo, que se acumulan y repiten (llegando entonces una de ellas a servir de motivo central, como la "proposición principal" de nuestra sintaxis europea), o, por el contrario, evocan en paralelismos, especie de variaciones "armónicas", el tema principal. La frase china toma así el aspecto de un mosaico, que repite el dibujo de fórmulas de sentido diverso y juega con las partículas —"palabras vacías" que señalan la osamenta gramatical en ella—. Es necesario pensar más en la música y en sus leyes de armonía que en la gramática cuando se estudia el chino. Cada autor posee, por otra parte, su rito propio, y sólo un instruído reconoce inmediatamente, y a la vista de una página de los "clásicos", al escritor.

La expresión del pensamiento chino es, pues, esencialmente poética, musical; hecha de finezas, de sutilidades, de profundidad emocional; no podremos ver en la lengua china un material de signos claros y distintos, sino más bien un conjunto de movimientos, de induc-

ciones, de ritmos propios y calculados, de símbolos cargados de una tradición antigua.

Para acabar de encaminar nuestro pensamiento, pensemos que existe en China una escuela filosófica de la "enseñanza muda", y otra budista (el *Zen*), fundada sobre una sonrisa de Buda... Confucio pensaba, por otra parte, que la verdadera enseñanza no es la que se transmite por palabras. Una anécdota del *Lun-Yu* (colección de aforismos del Maestro) es muy clara a este respecto: "Confucio dice: prefiero no hablar... ¿acaso el cielo habla? Las cuatro estaciones siguen su curso, todos los seres reciben la vida, y, no obstante, ¿el cielo habla?" Para él, pues, sólo la enseñanza muda respeta la naturaleza de las cosas y la autonomía de los seres. ¡Qué lejos estamos con esto de Aristóteles y de Descartes!

Con una lengua así, que no está organizada para denotar conceptos, analizar ideas o exponer doctrinas, sino más bien para sugerir conductas, para convencer y para convertir, se comprende que es inútil querer buscar en sus textos filosóficos las nociones abstractas que tenemos costumbre de ordenar en nuestras filosofías occidentales, tales como las de tiempo, espacio, causa. Ningún símbolo existe en realidad para estos conceptos en los diccionarios chinos, y los autores europeos que se han esforzado en querer ordenar los principios de la filosofía china según los métodos occidentales, no han hecho sino deformar el pensamiento del Extremo Oriente. El filósofo chino utiliza para sus conceptos fórmulas eficaces, garantizadas por su antigüedad y por el largo uso que de ellas han hecho sus predecesores. No ha pensado jamás en clasificarlas ni en organizarlas; son para él categorías concretas que despiertan sentimientos, y el ritmo mismo del desarrollo de esas fórmulas le permite concebir las relaciones de los tiempos, de los espacios y de los números en sus juegos mutuos.

Nosotros vamos a ver su aplicación en los conceptos fundamentales del pensamiento chino: el *Yin* y el *Yang*, por una parte, y el *Tao*, por otra.

El Yin y el Yang

Toda la filosofía china está influida por las nociones del Yin y del Yang. Pero, ¿qué significan?

Se trata de dos símbolos concretos que son los aspectos opuestos y alternantes de todos los contrastes posibles del universo. Sabemos ya que, según el pensamiento chino, no se debe excluir del concepto de universo ningún ser, ninguna cosa; el Yin y el Yang entrarán, pues, en juego, tanto para el cosmos como para las estaciones y la

vida del hombre, con sus pensamientos y los acontecimientos que arrastra. El Yin y el Yang presiden la ordenación de todas las cosas.

Puede hacerse la más amplia distinción posible, diciendo que todo lo que es Yin es femenino, y todo lo que es Yang es masculino. Pero la ley de las afinidades del universo aglomera para cada una de estas dos nociones los seres, las cosas, las cualidades, las virtudes, los objetos más diversos:

Así, el *Yin* es la sombra, la humedad, el frío, la decadencia, la femineidad, la ignorancia, el odio, el Oeste, la parte inferior del cuerpo humano y su mano izquierda, la inundación, el invierno, lo bajo, el egoísmo, lo feo, el desorden, el castigo, la pobreza, la decadencia, la guerra, el fracaso, la cabeza del decapitado, la muerte, la fuerza en reposo, el aire inhalado.

El *Yang,* por el contrario, es la luz, el calor, lo seco, la ascendencia, la masculinidad, la sabiduría, el amor, el Este, la parte superior del cuerpo humano, la mano derecha que opera, lo caliente, el verano, lo superior, la vida, la bondad, la generosidad, lo noble, lo bello, la virtud, el orden, la alegría de la riqueza, el crecimiento, la paz, la comida, el Cielo, la fuerza en movimiento, el aire exhalado.

El símbolo taoísta del *Pa-Kua,* "los ocho trigramas", rodea el símbolo central del Yang-Yin compuesto de un semidisco blanco (Yang) y de un semidisco negro (Yin). En el blanco hay un pequeño círculo negro y en el negro un pequeño círculo blanco, expresando así la presencia, en cada uno, de la fuerza del otro, absolutamente necesaria para el desenvolvimiento continuo de la manifestación. El carácter de Yin se compone de la llave 170 que designa un montón de tierra y de signo que significa, en el alfabeto chino, "cubrir"; antiguamente, tenía el sentido de "sombra". El carácter de Yang se compone también de la misma llave 170 y del signo que significa "luz, brillante, radiante". Se puede dar a estas dos palabras el sentido primitivo de "Luz Grande" (Yang) y de "Gran Sombra" (Yin).

El Yin no puede existir sin el Yang (no hay sombra sin luz). En los textos se dice: "El Yang llama y el Yin responde"; el uno sucede invariablemente al otro en el ritmo perpetuo del universo; "la unión del Yang y del Yin va siempre precedida de lucha". La decadencia sucede al apogeo, la muerte a la vida, el frío al calor, la revolución al orden. La sabiduría china añade que en esta alternancia rítmica, el Ying contiene al Yang en germen y a la inversa, y que la presencia del uno supone automáticamente la del otro, latente, como se puede entender por su símbolo gráfico, del que acabamos de hablar. Chuang-Tse escribe: "Un tiempo de plenitud, un tiempo de decrepitud...;

un tiempo de ampliación y un tiempo de reducción...: un tiempo de vida, un tiempo de muerte; un tiempo de abatimiento y un tiempo de resurrección..." Yin y Yang alternan y se penetran: *Yin Yang pieng tong.*

El pensamiento chino hace innumerables aplicaciones prácticas de este principio, tanto en cosmogonía, en filosofía, en política, como en agricultura, en adivinación o en ritos sociales. La alternancia del Yin y del Yang es el fundamento del orden universal que distribuye rítmicamente las obras naturales; así leemos en el *Kuei-Tsang*: "Una vez cerrada, una vez abierta; ése es el ciclo de toda evolución, un vaivén sin fin, una mutua interpenetración". Prácticamente, los cinco elementos estudiados en la ciencia china tenían la siguiente proporción distributiva: el fuego, *Yang abundante*; la madera, *Yang escaso*; el agua, *Yin abundante*; el metal, *Yin escaso*; la tierra, *Yang y Yin coexistentes*; y, entre los astros, el sol es *Yang*, la luna es *Yin*.

Sería un error ver en esto esencialmente un concepto de oposición; es más bien un concepto de manifestaciones alternantes y complementarias, fórmula rítmica de la vida del universo y, por consiguiente, de la vida social, política, religiosa de los chinos. Sería también falso, aunque alguien lo ha afirmado, ver en el binomio Yin-Yang una especie de figuración "del bien y del mal"; son, ante todo, emblemas que expresan esencialmente aspectos concretos: no es preciso ver en ellos sustancias, principios, fuerzas o ideas platónicas, sino más bien símbolos evocadores, absolutamente indefinidos, que engloban todo lo posible. No hay tampoco oposición de principio entre el Yin y el Yang, sino más bien una idea de alternancia rítmica, de "balanceo"; por ejemplo: el padre es Yang, y el hijo es Yin (en relación con el padre), pero al mismo tiempo es Yang (en relación a sus propios hijos); el ministro es Yin en relación al soberano, que es Yang, pero el ministro es Yang cuando sustituye al soberano y ocupa su lugar. El pensamiento chino no los ha aislado jamás en un aspecto particular. El Yin y el Yang evocan, pues, en su propia categoría, correspondencias de resonancias múltiples, símbolos de oposiciones que basta manejar cuando se quiere obrar, y como su eficacia es tan absoluta como automática, el resultado se sigue inevitablemente.

El Tao

El pensamiento chino posee otro concepto extraordinariamente importante, que está, por otra parte, íntimamente unido al del binomio *Yin-Yang*: el del *Tao.* Se trata de una categoría suprema, de una

noción más sintética todavía, que evoca un orden ideal y operante, independientemente del ordenamiento del mundo material y espiritual.

La traducción literal del primer sentido del *Tao* es "camino"; después parece que pasó a expresar un orden, una eficacia, una virtud, un "poder" muy semejante al del *mana* primitivo. Más tarde, llegó a ser lo "total", dotado de una autoridad absoluta; así se le llama en los textos el hombre único, el soberano de arriba, la inteligencia augusta, la providencia, el poder clarividente y justiciero; es un principio de orden sumamente eficaz y responsable. El Tao es tanto la virtud propia del hombre ponderado como la potencia infinita e indefinida que domina el conjunto de realidades aparentes, principio soberano de organización y de orden, absolutamente permanente e inmanente. El Tao está sobre toda posibilidad de realización determinada. Es "la eficacia, el orden, la totalidad, la unidad, la responsabilidad", según Granet.

El Tao, como decimos, está ligado al binomio Yin-Yang; es, en efecto, el conjunto de dos aspectos, totales a su vez, que se sustituyen el uno al otro; no existe, pues, la idea de una "suma", sino más bien de un Principio regulador de la alternancia del Yin y del Yang y de su mutación. Así se lee en el *Hi-Ts'eu*: "Un (aspecto) Yin, un (aspecto) Yang; he aquí el Tao": *Yi yin yi yang che wei tao.* El Tao es, pues, una totalidad alternante y cíclica, que se encuentra en cada una de las apariencias; está por encima del Yin y del Yang; es la categoría suprema, lo total, el concepto absoluto de orden, de potencia, de realidad.

Por otra parte, el Tao es el saber operante, y quien lo posee puede ordenar el tiempo y el espacio: el príncipe que posee el conocimiento secreto de los emblemas adivinatorios puede gobernar, porque tiene la ciencia del Tao, la ciencia de las mutaciones del curso de las cosas, que le permite sumergirse en el futuro y prever los acontecimientos. El príncipe es también el adivino por excelencia, y, por el manejo de los emblemas gráficos, ordena el destino del universo (aspecto visible del Tao), cuyo centro es él mismo.

Se comprende que en semejante concepción del cosmos, las nociones de causalidad y de contradicción no encuentren ningún lugar. No debemos, sin embargo, acusar ligeramente al espíritu chino de confusión, antes por el contrario, es preciso comprender que la idea de orden ha dominado todos los otros conceptos posibles, absorbiendo en sí las nociones de género y de causalidad.

Pasa lo mismo con la investigación científica tal como la entiende el Occidente; la idea de *mutación* quita todo interés filosófico al estu-

dio de series y hechos en que se podrían distinguir causas y efectos. En lugar de constatar sucesiones de fenómenos, el pensamiento chino ve ahí parejas, alternancias, algo así como el anverso y reverso, el eco y el sonido, la sombra y la luz, según la expresión misma del antiguo texto del *Y-King*. Nuestra noción de sucesión está siempre en Extremo Oriente compensada por la de interdependencia; de aquí resulta que el orden de aparición importe poco y que *manifestaciones que son igualmente expresivas sean sustituibles*. Funerales nefastos explican el fracaso de un hombre político; un señor —leemos en las *Memorias históricas* de Se-Ma-Ts'ien (II, pág. 42 de la traducción Chavannes)— no ha podido obtener el poder político cuando vivía, *porque*, después de su muerte, sus funerales han sido nefastos. Los funerales nefastos y el fracaso político son aspectos solidarios de una misma realidad, signos equivalentes que los chinos miran tan pronto de un lado como de otro. Granet dice a este propósito que un río que se agota, un monte que se derrumba, un hombre que se convierte en mujer, anuncian el fin de una dinastía; hay en ello cuatro aspectos equivalentes de un mismo acontecimiento, cuatro manifestaciones igualmente expresivas de que un orden prescrito desaparece para dar lugar a un orden nuevo. Es absolutamente inútil según la mentalidad china medir los términos puestos en relación y considerar su orden de magnitud; no son más que signos, emblemas naturales, entre los cuales los más útiles son los más raros, los más furtivos. Se hacía anotar cuidadosamente, en los Anales del Imperio, los hechos extraños, no tanto para descubrir en ellos las consecuencias, cuanto para hacer aparecer *solidaridades*. La realidad entre los chinos es una masa de "signos concretos", cuyos nombres se guardan en los Anales; y su sabiduría consiste en formar colecciones de esos signos y en hacer repertorios de "emblemas".

Se comprende que nuestro principio de contradicción sea desconocido en la sabiduría china. Esta ordena hechos y los clasifica, por orden de *eficiencia*, en una sucesión jerárquica. Si son "equivalentes", entonces se suscitan por simple resonancia, por "armónicos", se diría en términos musicales; si son "opuestos", se engendran mutua y rítmicamente: cada una de las apariencias del Universo o de las creaciones del pensamiento humano resultan de la interdependencia de dos aspectos complementarios. Como ya sabemos, toda realidad, todo hecho, toda apariencia, toda creación es Yin y Yang, por consiguiente, se entremezclan, se completan el uno con el otro por la ley de la armonía de contrastes, y el Tao, el Orden, gobernando el pensamiento y la acción, los equilibra finalmente en su aparente contraste. La men-

talidad china ha adquirido así la costumbre de mirar los aspectos divergentes de un problema, no sucesiva, sino simultáneamente. Su escritura le ayuda en esto admirablemente por su estructura y la construcción de ideogramas.

En el conjunto de realidades del Universo, el Tao se distribuye en grupos de mayor o menor eficacia, ordenados jerárquicamente, en los cuales se encuentra enteramente él mismo. Se comprende que nuestras etiquetas de monismo, dualismo, pluralismo, no puedan ser puestas cómodamente sobre tales conceptos. Del mismo modo nuestro silogismo, tan cómodo para la clasificación de nociones, es desconocido al pensamiento chino, que da un carácter concreto al espacio y al tiempo, y cuya lógica es esencialmente de orden y de jerárquica eficacia.

El "razonamiento chino" tiende, pues, a descubrir el Tao a través de sus realizaciones más o menos perfectas. La filosofía china se ha propuesto, ante todo, establecer una jerarquía de eficacia y de interdependencia entre los hechos y los conceptos, y crea así signos, emblemas que estimulan la meditación del sabio y despiertan el sentido de las solidaridades. El mundo, para el pensamiento chino, está regulado por un grandioso protocolo dirigido por una etiqueta: la sabiduría operante. De hecho, la búsqueda de lo singular y de lo extraño reemplaza en China al cálculo occidental de probabilidades y a la determinación de lo general; para el chino, según hemos visto, esta investigación es extraordinariamente importante, porque le permite descubrir los indicios de mutaciones, inventariar las correspondencias, las "signaturas" (para emplear un término de la alquimia medieval de Occidente), sin que se distinga ni pueda distinguirse o separarse el orden del Universo del orden de la civilización.

El hombre

Según los primeros textos chinos, *la naturaleza humana es la realización de la ley moral del cielo* (*t'ien*). Esta misma ley moral opera no solamente en el universo, sino también en el corazón humano, y está en él implantada por el mismo proceso por el que el hombre es creado. Esta ley moral es producida por las acciones y reacciones del Yin y del Yang; a través de su mutación y sucesión rítmica nace la virtud y su realización en la naturaleza humana. Según el pensamiento chino, la naturaleza del hombre es radicalmente buena, y la bondad del cielo es equivalente a la del hombre.

La conformación de los seres humanos reproduce la arquitectura del mundo, y la estructura de la sociedad está de acuerdo con el uno

y con el otro. La sabiduría china no ha separado jamás el estudio del macrocosmos del del microcosmos ni del de lo social: son el objeto de una ciencia global, única, basada esencialmente en el uso de la analogía.

Por la aplicación de la ley de analogía, el microcosmos "es" el macrocosmos. Los textos contienen cuadros de equivalencia que relacionan los elementos naturales, las actividades humanas, las estrellas, los genios, los alimentos, los animales, las partes del cuerpo humano, los números y las virtudes: *todo tiene una correspondencia, todo está ligado.* El que conoce al hombre conoce el Universo: vísceras, virtudes, aberturas del cuerpo, pasiones, influjos celestes, todo se corresponde. No hay ciencias particulares, ni saber especializado: la ciencia es única, el conocimiento es una "suma".

No podemos entrar en los curiosos detalles con que describen o relacionan al hombre. He aquí algunas ideas: el cielo realiza su movimiento circular en cuatro estaciones — el hombre tiene cuatro miembros; cada estación tiene tres meses — el hombre posee en cada uno de sus cuatro miembros tres partes; el viento y la lluvia juegan en el Universo — en nosotros confluyen el aliento (*k'i*) y la sangre; nuestras nueve aberturas corresponden a las nueve partes del cielo, y, suprimiendo dos, se obtienen las siete aberturas puestas en relación con las siete estrellas de la Osa Mayor. La ciencia se constituye así agrupando por analogía todas esas correspondencias. En el cuadro de la página siguiente se pueden ver algunas de estas correspondencias (está sacado del *Yue-Ling*).

La ciencia china ha acumulado de este modo los datos más inverosímiles y heterogéneos: los gestos y las emociones fueron relacionados con los fenómenos cósmicos; las cinco vísceras (hígado, etc...) fueron puestas en correspondencia con las virtudes fundamentales; las notas musicales se relacionaron con las virtudes y los elementos. De aquí resultaba que la técnica ritual exigía una nota que influyera sobre una determinada víscera. A este respecto es característica una frase de Se-Ma-Ts'ien, citada por Granet: "La nota musical *kio* (=este=primavera=madera=cólera) comprime el *hígado* y pone al hombre en armonía perfecta con el *amor del prójimo*".

La medicina china es, ante todo, una ciencia de correspondencia y del juego complejo del Yin y del Yang: fisiología, higiene, moral, arte del calendario, anatomía, lógica, cosmología, política, están íntimamente unidos en un solo sistema grandioso de clasificaciones, según el cual los chinos explican el mundo y enseñan todos los comportamientos de los hombres y de las cosas. El orden del Universo reposa sobre el exacto comportamiento de unos y otras: he ahí por qué la

ELEMENTOS	madera	fuego	tierra	metal	agua
ORIENTACIÓN	este	sur	centro	oeste	norte
COLORES	verde	rojo	amarillo	blanco	negro
SABORES	ácido	amargo	dulce	picante	salado
OLORES	rancio	quemado	perfumado	de carne cruda	podrido
ALIMENTOS	trigo	judías	mijo blanco	otros granos	mijo amarillo
ANIMALES	carnero	pollo	buey	perro	cerdo
NUMEROS	8	7	5	9	6
GRUPOS ANIMALES	de escamas	de plumas	de piel desnuda	de pelos	de envoltura dura
VÍSCERAS	hígado	corazón	bazo	pulmones	riñones
PARTE DE LA CASA	puerta interior	hogar	patio	puerta exterior	pasillo
PARTE DEL CUERPO	músculo	sangre	carne	hueso	piel
SENTIDOS	olfato	vista	tacto	gusto	oído
PASIONES ANÍMICAS	cólera	alegría	deseo	inquietud	temor
CUALIDADES MORALES	amor del prójimo	decencia	confianza	rectitud	sabiduría

etiqueta es la única ley que se impone a cada gesto y a cada actitud de los seres; estos gestos deben hacerse conforme a las clasificaciones preestablecidas para tener *eficacia* y razón de ser.

Los ritos

Como se ve, para el pensamiento y la sabiduría chinos, el Universo es esencialmente un *sistema de comportamientos*: comportamientos del espíritu y de la materia, cuya eficacia reside *en sí*, y cuya legislación y codificación constituyen *los ritos.*

El rito chino, la etiqueta, es, pues, la codificación de los diversos comportamientos eficaces; obrar es ejercer influencias, es influir en el Yin y el Yang, es remover el Universo. He aquí por qué todo acto estaba y está aún sometido a una etiqueta tradicional; he aquí por qué el gesto obedece a un rito. Había una etiqueta del vestido, del peinado, de la risa, del corte del pelo, del nacimiento, de la muerte, de las visitas, de la comida, de la cocina, de la cortesía, de los modos de vivir, etc., etc. Nada era indiferente, y menos el alimento que "hace" al cuerpo: la etiqueta de la cocina imperial era una ciencia de gobierno, y los platos estaban compuestos según las correspondencias de la sabiduría china. La explicación de ello es comprensible: el soberano, centro, eje del mundo, debe poseer una vitalidad de esencia más sutil y de contenido más rico, porque es un foco de virtud real *(wang-tao)*, un centro de irradiación incesante; a él se le atribuye la esencia de todo lo que es vida en el Universo. El soberano era responsable de todo lo que pudiera alterar el orden establecido. En caso de hambre o de sequía, el Emperador hacía penitencia pública y se ofrecía como víctima expiatoria. El era, en efecto, "el responsable".

Los ritos funerarios nos permiten precisar lo que pensaban los chinos sobre el hombre después de la muerte; en China no encontramos la noción de "alma" en el sentido occidental de la palabra, es decir, con la significación de esencia puramente espiritual. Los términos intraducibles de *k'i* (aliento —recuérdese la ecuación *anima* = *animus*—), *huen* (exhalación del aliento), *po* (exhalación de la sangre)[4], no pueden en nigún caso introducirse en nuestra terminología filosófica. La muerte y la vida dependen de las combinaciones del Yin y del Yang; hay una cierta oposición entre la sangre y el aliento, entre el *huen* y el *po*. El carácter *huen* se forma del carácter *kuei* y del carácter *yun*, que significa "hablar", y se representa por una boca abierta que respira; un *kuei* es un espíritu que respira, que vive. El carácter *po* se compone del signo *kuei* con el carácter fonético *po*, y significa

solamente el espíritu, algo que correspondería más o menos con nuestro concepto de "alma". En el *Chuo-Wen*, el diccionario antiguo de la época de Han, se lee: "*po* es la esencia espiritual del Yin humano, y *huen*, la esencia espiritual del Yang humano". El *huen*, según Tso-Chuan, entra en el niño después del nacimiento, cuando, según los ritos, el padre, riendo y haciendo reir al niño, le comunica su soplo dándole un nombre (*ming*) y clasificándole. Por lo mismo, cuando el *huen* deja el cuerpo y se observa que el soplo ha partido sobreviene la muerte. El *po* del ser, principio de vida embrionaria, vuelve a la tierra y se convierte en *kuei* (espíritu, en el sentido de espectro). Como acabamos de ver en la cita del *Chuo-Wen* el Yin-Yang se vuelve a encontrar en el binomio *po-huen*, y sería impropio traducir estos términos por "almas"; mejor será emplear el concepto de exhalación de "almas viscerales" (término de Groot), de "alma soplo" y de "alma de la sangre" (término de Granet). Lo que debemos ver en estas nociones son dos emblemas de dos principios de vida, que corresponden a la sangre y al aliento, respectivamente: el *huen* es Yang porque el padre da el aliento y el nombre; el *po* es Yin porque la madre aporta la sangre y el alimento.

El aliento permite al hombre absorber la sustancia vital, *tsing*, nacida de las combinaciones del Yin-Yang: *tsing* tiene el sentido de la esencia más fina y sutil de las cosas; es como la semilla, especie de fuerza sustancial mágica, el *mana* primitivo que llena todo: autor de la vida misma, en quien todos vivimos. Existió una ciencia secreta para absorber esta sustancia con técnicas de soplo, de ayuno y de solicitud; la aspiración del *tsing* era la fuente de una vida nueva y un regulador moral. Más tarde llegó a ser la sustancia primordial: el *Ta-Tao* (el gran Tao) contiene el *tsing*, y este *tsing* es el verdadero ser (*chen*) según el texto taoísta *Tao-Te-King* (XXI). El *k'i* contiene esta sustancia viva.

El estudio de los ritos chinos nos descubre que su moral es esencialmente una moral de la actitud, del comportamiento. No encontramos en China ninguna huella de la idea de caída y de pecado original. La naturaleza humana (el *sing* —palabra muy discutida por los sinólogos—: la individualidad, el compuesto humano) es el producto de una combinación (*ho*) más o menos armónica de elementos dependientes del Yin y del Yang. Esta "dosificación" caracteriza la naturaleza íntima, y ésta varía según la cualidad del Yin (débil, sutil, limpio, agudo, ligero) o del Yang (pesado, espeso, oscuro, grave). La personalidad es, pues, un compuesto rítmico e inestable de elementos, de

cualidades opuestas, cuya cantidad variable determina el temperamento. El ritmo (pulso y respiración) constituye su vida.

Los ritos establecen, pues, entre los hombres las distinciones necesarias y ordenan equitativamente la conducta que conviene a los seres. Sin entrar en detalles eruditos para nuestro intento, vamos a decir unas palabras sobre la famosa cortesía china, que pocos occidentales comprenden por estar frecuentemente opuesta a sus costumbres. Esta cortesía considera exclusivamente a aquel a quien va dirigida; el que hace el acto de cortesía se pone completamente en el lugar del que la recibe. En China, por ejemplo, es una regla de urbanidad no recibir a una persona que viene a hacer una visita de cortesía; en Occidente, esto sería insultante: el chino considera la intención del visitante y, colocándose en el punto de vista del que hace la visita, estima que, siendo el objeto de la visita manifestar la atención, este objetivo se alcanza por la mera llegada del visitante; ¿para qué, en este caso, y puesto que no se trata más que de cortesía, hacerle perder tiempo? Así, el visitado piensa en los intereses del visitante; en cambio, el europeo piensa en su propio regalo.

Tse-Ch'an escribe: "el cielo y la tierra tienen delimitaciones propias, y los hombres deben tomarlas por modelos (*tsö*) y seguir la enseñanza de los astros del cielo: deben fundarse sobre la diversidad de la tierra". Los ritos han distribuído para esto sus múltiples prohibiciones y mandamientos; la sabiduría china declara que de su recta observación depende el buen orden del Cielo y de la Tierra, al conservar cada ser el lugar a que tiene derecho; teniendo respeto de sí por el respeto al otro, los ritos ayudan a la reglamentación del Universo. El rito es una higiene y una moral.

Prácticamente, la vida del chino está controlada por los ritos, desde el nacimiento hasta su muerte; todo impulso personal, toda fantasía son severamente censurados y descalificados: "dar libre curso a sus pasiones es imitar la conducta de los bárbaros". El chino considera todo valor abstracto de una manera uniforme y de ahí resulta que sus reacciones sean siempre iguales, definidas, fáciles de prever y relativamente sencillas: todo elemento personal emotivo se elimina, en la medida de lo posible, al estudiar un problema. La solución dada o la actitud adoptada son, pues, objetivas y absolutas en la medida en que pueden serlo pensamientos y actos humanos; éstos tienen, por consiguiente, una *apariencia* de rigidez uniforme y ausencia casi total de emotividad. Mas no podemos por eso concluir que el chino esté desprovisto de una profunda sensibilidad.

Los métodos de salvación

¿Cuál es la vida interior del chino en medio de las reglas de conducta que le aprisionan despiadadamente? ¿Se puede hablar de una "religión" china? ¿Existe algún estudio referente a la divinidad en Extremo Oriente? He aquí algunas preguntas a las que es necesario responder cuando se estudia el pensamiento chino.

Sabemos ya que la sociedad y el Universo forman un sistema de civilización única; el pensamiento chino está orientado, por consiguiente, más hacia la cultura que hacia el puro conocimiento: tiende más a la sabiduría que a la ciencia.

Pero, ¿sabiduría de qué? Sabiduría a base del conocimiento de recetas esenciales, de fórmulas rectas y eficaces, cuyo conjunto ha constituído justamente "el secreto" de las diversas escuelas o sectas filosóficas de la China: Confucionismo, Taoísmo, Escuela de Mong-Tse... Todo maestro de sabiduría pretendía disponer de una ciencia, de una cualidad particular, de una eficacia indefinida y sintética; este saber se componía de prácticas que permitían la realización de su enseñanza y una disciplina de la vida.

A veces se han extrañado algunos en Occidente de que muchos de los textos "filosóficos" chinos tiendan esencialmente a fines políticos; numerosas hipótesis se han construído sobre este hecho. Pero eso es sencillamente olvidar que todas las escuelas filosóficas chinas se han propuesto ante todo realizar una ordenación de la vida y de las actividades humanas: ordenación total, social y cósmica, incluyendo una actitud frente a la civilización; por consiguiente, no podían prescindir de lo político y lo social. Este espíritu y tendencia son particularmente sensibles en dos aspectos del pensamiento chino, Taoísmo y Confucionismo, notables ambos por la potencia de su espíritu sectario y la fuerza de su sincretismo.

Basada así sobre la idea de orden, con todos los matices místicos o positivos, naturalistas o humanistas que le han aportado las especulaciones de las diversas escuelas filosóficas, la sabiduría china se interesa, ante todo, por las realidades todas naturales, todas igualmente cósmicas, que sostienen este orden. Nada tienen que ver con un mundo de realidades trascendentales. Por este intenso y extraordinario sentimiento concreto de la Naturaleza, el pensamiento chino es esencialmente humanista. Fundado sobre el conocimiento tradicional de símbolos, fruto de una larga sabiduría, la filosofía china ha creído durante siglos, y cree aún, en su eficacia: tiene en ellos la misma confianza que nos inspira a nosotros la razón.

¿Y Dios? El "Soberano de Arriba" (*Ti*), el Hijo del Cielo (*T'ien-Tse*), correspondiente cósmicamente al "Soberano de Abajo" (*Chang-Ti*), está lejos y no es de temer. El emperador sólo aseguraba el culto del *Chang-Ti*, ya que representaba a todo el pueblo chino. Considerado como "Providencia" (*T'ien*), recibía ofrendas de todos. (Téngase presente que la religión para los chinos no es función diferenciada de la vida social. Los únicos seres sagrados para ellos son los sabios, los santos, los jefes, los seres intermediarios, los grandes magos). El hombre siente una alegre incredulidad, una completa ausencia de personalismo y espiritualismo; tiende más bien a un agnosticismo, con un deseo manifiesto de eliminar lo sagrado, el milagro, lo extraordinario: pues eso representaría intromisiones sospechosas en el orden establecido de las cosas, y sus resultados serían imprevisibles. Utilizará, por necesidades literarias, artísticas o políticas, el fondo común del folklore supersticioso, muy rico en China, pero personalmente no creerá en él. Su Historia nos muestra cómo ningún sabio ni filósofo ha pensado jamás en basar la regla de las costumbres en las sanciones divinas. Lo sagrado está demasiado lejos de los chinos; al carecer de clero, no ha podido nunca llegar a ser principio de una moral.

Encontramos en las creencias populares un animismo inconsistente: existen espíritus de los muertos (*kuei*), aparecidos, demonios, genios más o menos hostiles (*chen*). Los dioses locales son innumerables, pero no diferentes de los hombres, pues *son de su misma naturaleza*: se trata de divinidades pasajeras, locales, que no poseen ninguna trascendencia. Si el genio está agitado o es malo, se emplean contra él algunas fórmulas de exorcismo pronunciadas por un técnico, y si alguien tuvo miedo algún momento, se recobra prontamente por medio de oportunas historietas referentes a genios engañados por hombres más malignos que ellos. En este aspecto, son innumerables las leyendas y consejas populares.

La actitud del pensamiento chino frente a lo sagrado es completamente familiar: nada individual se desliza en las fórmulas estereotipadas de su plegaria. Notemos bien que en esa plegaria el chino *informa* al cielo de sus deseos, pero no le *ruega* como hacemos nosotros: se espera, simplemente, su voluntad. Nuestra idea de un Dios inmanente y trascendente, creador de todas las cosas, no existe entre ellos, como tampoco existe lo abstracto, lo incondicional, el razonamiento puro, *in abstracto*.

El fondo de los antiguos hechiceros chinos, herederos del primitivo shamanismo asiático, ha marcado profundamente su pensamiento filosófico, y una de las huellas más tenaces ha sido el conjunto de recetas

de larga vida y de éxtasis que forman una parte importante de la tradición mística en China. Todos los "padres" del Taoísmo hacen numerosas alusiones al "arte de alargar la vida", y esta curiosa disciplina forma todavía el fondo más tenaz del sentimiento religioso chino, y está, además, relacionada con el más antiguo pasado tradicional de su historia.

Se trata, en resumidas cuentas, de una ascesis de liberación, de un ideal de vida libre, plena, alegre. La libertad pura es el patrimonio de la santidad taoísta, y para llegar a ella existen métodos de éxtasis extremadamente precisos.

La literatura china está llena de "hombres supremos" (*Che-Jen*) que llegan a ser genios (*sien*) y suben a los cielos en largas peregrinaciones místicas (*yuan-yeu*); luchas mágicas reúnen los distintos grados de magos y hechiceros.

Los métodos de santidad comienzan por una higiene santificante (*yang-cheng*) que permite acrecentar la vida mediante ejercicios respiratorios gimnásticos y prácticas alimenticias y sexuales. Toda esta higiene tiene una finalidad: conformarse al ritmo de la vida universal. No se trata de mortificarse, sino de vivificar; las privaciones a veces muy duras del aprendiz, los ayunos, las penitencias, las restricciones, se hacen para purgar el cuerpo y eliminar los "gérmenes de muerte". La vida se renueva al contacto estrecho con la Naturaleza. Esta ascesis naturista tiende a imitar a los seres de la Naturaleza. (Ya veremos, en nuestro estudio del Taoísmo, que los grandes maestros de esta escuela, vivieron en las montañas y en lugares aislados y salvajes).

Viene a continuación el ejercicio de la respiración, cuyo conjunto forma la "técnica de los soplos", muy semejante a la del Yoga ya estudiado. En ella se unen prácticas de disciplina corporales muy extendidas en Oriente. Son métodos sumamente complejos de respiraciones rítmicas, alternadas por las distintas ventanas de la nariz.

Al fin, el discípulo alcanza el estado de gracia mágica, el estado de naturaleza, el éxtasis natural. Solamente el éxtasis, dice el texto de Chuang-Tse, puede conservar intacta la potencia de vida (*chen-ts'iuan*). Este éxtasis es un estado de embriaguez, de apoteosis permanente; el santo se libera completamente: puede atravesar la materia sólida... De hecho, la psicología china conoce los estados supranormales, y pueden traducirse en lenguaje clínico la mayor parte de los fenómenos que los textos clásicos mencionan. Nos encontramos frente a fenómenos de desdoblamiento y de exteriorización de la personalidad sumamente precisos.

A estos procedimientos "mágicos" se han superpuesto doctrinas de liberación, de "quietismo naturalista", como las llama Granet. Estas doctrinas pueden resumirse en los principios siguientes: desechar la inteligencia discursiva, desechar todo dogma; sólo el silencio y la calma (*tsing*) son eficaces; la civilización ha degradado a la Naturaleza y el sabio debe concentrarse sobre sí mismo para purificar su corazón y volver a encontrar el camino que le conducirá hacia esa Naturaleza, ahora deformada y falseada. Conocerse bien a sí mismo, dominarse, liberarse del apetito de los deseos: tal es el camino que conduce al Tao y que da al sabio el libre dominio del Yin y del Yang, así como el de las acciones y reacciones eficaces. Chuang-Tse resume bien este método: "Acércate, ¡voy a decirte lo que es el Tao supremo! Retiro, retiro; oscuridad. He aquí el apogeo del Tao supremo: crepúsculo, crepúsculo; silencio, silencio; no mires nada, no escuches nada; retén abrazada tu potencia vital (*tao-chen*). Permanece en la quietud: tu cuerpo no perderá su corrección nativa; conserva la calma (*tsing*), conserva tu esencia: tú gozarás de la vida larga; que tus ojos no tengan nada que ver, que tus orejas no tengan nada que oír, que tu corazón no tenga nada que saber. Tu potencia vital conservará tu cuerpo y tu cuerpo gozará de larga vida; vela sobre tu interior, ciérrate al exterior: saber muchas cosas es perjudicial..."

La meditación solitaria es, pues, para la escuela taoísta el único camino del saber y del poder; Lao-Tse dejó escrito: "Conocerse a sí mismo es comprender" (trad. de Giles). La meditación purifica y salva, permite llegar a la Naturaleza y hace evitar esos gérmenes de muerte que son lo artificial, lo adquirido, la civilización. Esta meditación nada tiene que ver con la que enseña la Iglesia cristiana; no tiene ninguna trascendencia ni conduce a una sabiduría ultraterrena ni liga lo humano a lo divino. Repitamos de nuevo que se trata esencialmente de un método parecido a cualquier otro del orden universal; esta meditación revela simplemente al hombre lo que él es, lo que puede hacer, cómo obtener su autonomía.

El hombre sigue entonces naturalmente la ley única del Tao: posee el camino del cielo (*t'ien-tao*), su universal espontaneidad, que irradia incansablemente de su propia vacuidad; animando el juego y manteniéndose fuera de él, y conociendo la ciencia de las transformaciones (*tsao-hua*). El desdén del conocimiento, de las especulaciones de la inteligencia, no es el desprecio de la actividad del espíritu, sino el desdén de la ciencia discursiva, de la abstracción pura, del juego mental estéril, según hemos visto ya en algunas escuelas budistas. Ello ha permitido al sabio chino alcanzar un estado de quietud que

le procura el conocimiento verdadero de la Naturaleza y le permite percibir los conocimientos eficaces. En los grandes principios del pensamiento chino encontramos la noción de las fórmulas eficaces que, bien aplicadas, corresponden rítmicamente a los juegos cambiantes y múltiples del Yin y del Yang en el orden permanente del Tao.

Las fórmulas de gobierno

Los métodos de salvación que acabamos de exponer pertenecen al cuerpo doctrinal de lo que en Occidente se llama *el Taoísmo.* En cambio, la aplicación de los principios del pensamiento chino a los métodos de gobierno ha sido codificada y reglamentada por la enseñanza de la escuela confucionista.

La concepción del orden universal, como hemos visto más arriba, encuentra su aplicación en las "fórmulas de gobierno". La noción de la eficiencia más o menos grande de los acontecimientos y de los hechos, según que estén más o menos "cargados de Yin o de Yang", ha impuesto al pensamiento chino la necesidad de captar esa eficiencia y esa fuerza para correr el riesgo con la mayor suerte posible. Cambiar la menor cosa era cambiar todo; captar el menor signo de mutación y utilizarlo era modificarlo todo. No haría falta creer que la idea de gobernar fué, para los chinos, el simple abandono al curso de los sucesos. Para la política china, aprovechar las circunstancias es jugar con el destino; por eso los príncipes y los emperadores buscaron sabios que les proporcionasen recetas, principios de éxito eficaces. Uno de estos principios es el de que el pasado no ata, puesto que las circunstancias varían continuamente. A este respecto, la historia política de China nos ofrece toda una serie de juegos sutiles con que se debilita a un rival buscándole alguna ocasión desfavorable para hacer surgir otra posibilidad, la favorable [5].

El conocimiento de las fórmulas eficaces de gobierno es esencialmente secreto (*yin*) y privado (*sse*), siendo, además, patrimonio del príncipe y de su Consejo. La tradición ha destacado, entre esas fórmulas, una que ha sido siempre muy importante: el arte de calificar (*ming*), el arte de acertar en los nombramientos (*chen ming*), según la expresión misma de Confucio; es decir; el arte de distribuir las dignidades, los poderes, los estatutos propios de cada ser en el orden político del Imperio, símbolo del orden universal. El *Li-Ki* declara que la civilización fué creada cuando los primeros sabios distribuyeron *acertadamente a cada ser su propio cargo.* Encontramos aquí ese realismo mágico del *nombre,* que ya hemos estudiado más arriba,

esa doctrina del orden expresada por la etiqueta y aplicada por el ceremonial. Todo gentilhombre, todo sabio, que conforma su porte a su rango y al nombre de que está investido, obedece al orden. Así, tanto el campesino como el comerciante o el noble no pueden abandonar su estado porque está limitado por el nombre, y cada uno debe contentarse con su lugar; obrando así, todos aportan su talento al príncipe, fuente de toda paz y estabilidad[4]. El gran Emperador Shih-Hwang-Ti (221-210 a. de J. C.) escribió sobre sus estelas: "Yo he aportado el orden a multitud de seres y sometido a prueba los actos y las realidades: *cada cosa tiene el nombre que le conviene*". Los legistas chinos han resumido este sistema político diciendo que al príncipe pertenecen las fórmulas (*chu*) que, por las combinaciones diplomáticas que sacan de cada ocasión el peso (*k'iuan*) que hace inclinar hacia sí el destino, permiten realizar las condiciones circunstanciales del éxito (*che*). Estas fórmulas constituyen la eficacia y el valor propios del príncipe.

Esta concepción china de lo político ha tenido por consecuencia, sumamente importante para la estabilidad de su Imperio, el no contar con una "providencia", con una "suerte" exterior: el político chino no se apoya más que sobre la eficacia positiva y comprobada, sobre el rendimiento (*kong yong*) en la administración de las cosas. En nada se tiene en cuenta los métodos de los antepasados: a tiempos diferentes, leyes diferentes; no es necesario contar con lo excepcional, ni con la fortuna, sino que basta el cálculo de probabilidades y posibilidades. Es lícito lo que contribuye efectivamente a la paz social, asegurando un buen rendimiento. Es un grave error, muy extendido por cierto, considerar a la China como un país anquilosado en la rutina de lo tradicional: su historia nos muestra, por el contrario, un pujante y vivo impulso de renovación en luchas incesantes. Confucio estableció normas de cultura (*si*) e instrucción, estimulando el perfeccionamiento individual y el esfuerzo (en esto todavía es preciso que el Occidente revise su idea demasiado simplista de la vida intelectual china). La concepción confuciana del hombre acabado, del *jen*, se inspira en un sentimiento del humanismo práctico: regulación de la vida en sociedad, perfeccionamiento en común, constitución de la dignidad del hombre mediante una extensa cultura. Cultivando su persona, el hombre honrado (*kiun-tse*) sabe respetar a los demás, garantiza la tranquilidad al pueblo entero y encuentra siempre las nociones esenciales del orden y de la eficacia.

El humanismo de Confucio era totalmente positivo: no se inspiraba más que en datos vividos y concretos; lo sagrado, lo misterioso, los

problemas del más allá, no debían entrar en su enseñanza. "Tú no sabes nada de la vida; ¿qué puedes saber de la muerte?" —respondía a un discípulo demasiado curioso—. No es que fuese, como se ha escrito, un agnóstico, sino que su voluntad se reducía a lo concreto; de la vida no estudiaba más que la cultura humana y el bien público. Su enseñanza se volverá a tener en cuenta y será comentada por otros "sabios", como veremos más adelante. Hubo incontestablemente, en los sucesores infieles de Confucio, una tendencia a subordinar el conjunto del saber al estudio de las tradiciones rituales. Pero nuevos literatos, pensadores originales, han sabido siempre, dentro de los cuadros del pensamiento chino, devolver la vida a sistemas anquilosados; eso explica la duración extraordinaria de un Imperio que, sacudido con frecuencia por profundas convulsiones, ha sabido siempre encontrar en el marco de sus conceptos las fuerzas necesarias para su existencia y su duración. Y si tomamos las obras más modernas del movimiento científico en China, por ejemplo, las de Hu-Shih o las de Leang-K'i-Ch'ao, comprobaremos que el actual pensamiento chino, para introducir las doctrinas y conocimientos occidentales, se apoya en comentarios de los viejos sabios tradicionales. Los textos más utilizados, y pienso en los aforismos del *Y-King*, han sido siempre un estimulante para el pensamiento chino, orientado hacia la cultura, mucho más que hacia el conocimiento puro. El estudio mejora todo el ser, engendra un sentimiento de libertad, y es, por la meditación, una fuente de acrecentamiento. Notamos en esto el lazo psicológico que une al Taoísmo con el Confucionismo, por la aplicación común de los conceptos esenciales del pensamiento chino.

CAPÍTULO III

EL TAOISMO

I. GÉNESIS HISTÓRICA

La época clásica de la historia china culmina en dos figuras gigantescas, que influirán decisivamente en todas las escuelas filosóficas posteriores: Lao-Tse y Confucio. Cada uno tiene su pensamiento propio, fruto de su gran personalidad; pero no sería justo considerar sus sistemas como una creación puramente personal: los dos tienen su raíz en el suelo espiritual de las creencias primitivas chinas, según ya hemos visto en el capítulo precedente. El naturalismo o vitalismo pampsíquico del mundo espiritual chino fué el fondo común de donde surgieron, ramificándose luego, estas dos grandes corrientes filosóficas.

Así vemos que la noción anónima del *Tao* de la primitiva filosofía china llegó a ser la idea directora de lo que hoy llamamos Taoísmo, gracias a su sistematización por Lao-Tse. —No se debe confundir este Taoísmo filosófico con la futura doctrina mágico-religiosa, el *Tao-Kiao,* influencia del Budismo, que parece también provenir del fondo primitivo chino, de la religión mágica y popular de los tiempos antiguos—. Parece que, en la época preclásica, había una religión animista, con creencias en el *Chang-Ti,* el "Soberano Supremo", el "Gran Dios" de los chinos primitivos, y, aparte de ella, una filosofía naturalista con una moral social muy desarrollada en torno a la noción del *Tao.* En China siempre ha existido una barrera de separación entre el dominio filosófico y el religioso.

Uno de los textos filosóficos que nos quedan, anteriores al período clásico del Taoísmo, es el que lleva el nombre de *Kuan-Tse,* importante hombre de Estado del siglo VII antes de J. C., según E. H. Par-

ker; aunque el libro parece ser de un período más reciente. La obra de este político filósofo es mencionada en el catálogo de los *Han.* —En el capítulo doce se lee: "Kuan-Tse dice: el Tao que se manifiesta en el cielo se manifiesta también en el corazón del hombre. Se dice, pues: donde está la fuerza (el soplo), allí está también la vida, y donde falta la fuerza, allí está la muerte. Lo que vive, vive sólo por la fuerza. Donde los conceptos (los nombres) son exactos, reina el orden; donde los conceptos no son exactos, reina el desorden. El que quiere establecer el orden puede hacerlo solamente con los conceptos" (traducción de Zenker). Y más adelante se lee en el mismo texto: "Es la fuerza vital que da la existencia al ser. Abajo, produce las cinco especies de cereales y, arriba, ordena el camino de los astros. El espacio entre la tierra y el cielo es el mundo de los espíritus... Al que permanece fiel a su deber y en su sitio nada le ocurre; es lo que se llama la Virtud perfecta. Cuando se tiene la Virtud perfecta y la sabiduría, el éxito en cada cosa es seguro... Es el Tao que llena el cuerpo sin que el hombre esté cierto de tenerlo. Cuando se marcha, no vuelve, y cuando viene, no puede separarse de él: ¡Qué superioridad! No se oye su voz. ¡Qué maravilloso! Está en el corazón. ¡Qué misterioso! No se le ve. ¡Qué abnegación! Da al hombre su vida. Es el Tao cuya forma no se ve, cuya voz no se oye y que determina, sin embargo, el orden de todo el porvenir. No tiene sitio determinado: un corazón virtuoso tiene paz y amor, y donde el corazón es calma y la vida ordenada puede residir el Tao. Se le da el nombre de Tao porque todos los seres nacen por él y todas las cosas se transforman por él"—. Encontramos aquí los conceptos que luego serán tomados por la escuela taoísta. Como escribe Zenker, forman el verdadero espíritu chino de donde salieron las doctrinas de Lao-Tse y de Confucio.

En el período clásico, parece que las opiniones filosóficas se dividieron, bien hacia las "fórmulas de santidad", bien hacia los "métodos de gobierno"; y aunque esta distinción no fué al principio muy acentuada, las escuelas ulteriores y la personalidad de los discípulos agudizaron las diferencias de doctrina y principios. No hay ninguna razón histórica para negar la existencia de los grandes fundadores de la filosofía clásica china, pero la mayor parte de los libros atribuídos a Lao-Tse o a Confucio no fueron escritos por ellos: son colecciones de palabras, de tradiciones o de enseñanzas recogidas por sus discípulos y sucesores inmediatos. Eso explica el carácter particular de estos libros, compuestos casi todos de sentencias, como el *Tao-Te-King,* o de anécdotas, como el *Lun-Yu.* El problema de la atribución

de obras a uno cualquiera de estos hombres célebres plantea la misma dificultad que el del período presocrático de Grecia; mas no por ello debemos considerar como apócrifa toda sentencia filosófica atribuída a alguno de los sabios que nos ocupan.

II. El fundador, Lao-Tse

El nombre de Lao-Tse no es un nombre propio; significa "el viejo maestro", el "antiguo doctor". El apellido del gran filósofo era Li, su nombre Pe-Yang, su apellido honorífico póstumo, Tan. Existe también la posibilidad de que *Lao* fuese un viejo nombre de clan. Nació en el trigésimo año del reinado del emperador Ting, de la dinastía *Cheu*, o sea: en 604 antes de J. C., en el pueblo de K'iu-Jen, de la actual provincia del Hu-nan, en el distrito de Li.

Al estudiar la historia china, tanto en su aspecto político como artístico y filosófico no debemos olvidar que existen dos Chinas: una del Sur, el país del río Azul; otra, completamente distinta, del Norte, el país del río Amarillo. En la China del Sur, forestal y salvaje en aquellos tiempos, vivía una raza independiente, contemplativa y melancólica. Los paisajes pintorescos, brumosos, verdosos del río Azul, el Yang-Tse-Kiang, inspiraron siempre a los poetas enamorados de la soledad, del silencio y de la libertad. Como observa muy bien Henri Focillon [1], Lao-Tse es un inspirado vate de estos lugares; para entender su pensamiento es menester separar de él un conjunto de creencias animistas y de viejos ritos populares, donde la magia juega un papel importante, que desfiguran la religión taoísta. El Taoísmo es una especie de oposición a la ética confucionista, puramente hmana, un a modo de naturalismo épico que espiritualizó el genio chino.

No se conoce mucho de su vida y lo poco conocido proviene del historiador más antiguo de China, Se-Ma-Ts'ien; más tarde, una hermosa leyenda rodeó la personalidad de Lao-Tse. Los sinólogos consideran muy importante un fragmento de la *Historia del Mundo* del escritor persa Rachid-el-Din, descubierta a mediados del siglo XIX, en la que su autor se expresa así: "Dícese que este personaje (Lao-Tse) es tenido por profeta en el pueblo de Catai (China), lo mismo que Sakya-Muni. Dícese que fué concebido por la luz, y refiérese que su madre lo llevó en el seno durante ochenta años. Su nacimiento tuvo lugar trescientos cuarenta y siete años después del de Buda".

Según Se-Ma-Ts'ien, pasó la mayor parte de su vida en el reino de Chu, llegando a ser administrador de los archivos imperiales en Lo, capital del Imperio chino (hoy, Hu-Nan-Fu). El cargo de biblio-

tecario fué originariamente sacerdotal y su misión consistía en consultar los oráculos. Así se comprende que Lao-Tse conociese y comprendiese el antiguo libro de los oráculos de la dinastía de los Cheu, el *Y-King* o "Libro de las Mutaciones". Así se explica también su perfecto conocimiento de los maestros "de la primera época" de los cuales habla en ocasiones; pues en la biblioteca imperial disponía de abundantes fuentes, como no se ofrecían a ningún otro hombre de su época. Se habla de un encuentro, muy discutido, entre el Maestro y Confucio hacia 521 antes de J. C.: la leyenda dice que, después de la entrevista, pronunció Confucio estas palabras: "Esta vez he visto realmente a un dragón. Cuando el dragón se recoge, tiene figura humana, y, si se dilata, transfórmase en un fantasma aéreo que atraviesa las nubes y vive de la clara y de la oscura fuerza primitiva".

Poco más sabemos sobre la vida del fundador del Taoísmo: fiel al deber de todo chino, se casó y tuvo un hijo, Tsong, que fué más tarde general. Según Se-Ma-Ts'ien, al fin de su vida, Lao-Tse dejó su empleo y se marchó, montado en su búfalo, hacia el oeste, hasta la frontera del Imperio; al pasar por Han-Ku, el vigilante Yin-Si, que era un discípulo ferviente del Maestro, le suplicó que le dejase un libro para su instrucción antes de sepultarse en la soledad. Lao-Tse consintió en ello y escribió, ya en la frontera de China, el famoso *Tao-Te-King*; luego se marchó y desapareció entre "los Inmortales" de las montañas del oeste, en el lejano Pö-Yul, el Tibet, "el país de las nieves". "Nunca se oyó hablar más de él", escribe el historiador chino en su "Registro de Historia" (el *Shi-Chih*). Los primeros sinólogos crearon sobre este hecho extrañas leyendas de viajes hechos por Lao-Tse a Palestina, en donde habría recogido la revelación del Dios de Israel; y Abel Rémusat le hace viajar incluso al Imperio romano, en una época en la que éste aún no existía. Pero todas estas afirmaciones carecen de base.

La leyenda ha atribuído a Lao-Tse una producción literaria inmensa: 930 libros y 70 colecciones de textos mágicos, según Ko-Hung. Pero eso es invención de los taoístas modernos. Por el contrario, la crítica del siglo XIX, con Herbert A. Giles a la cabeza, negó la verdad histórica de Lao-Tse y del *Tao-Te-King*, y sólo admitieron compilaciones de pensadores taoístas antiguos (Chuang-Tse, Han-Fei-Tse). Hoy, los modernos sinólogos, más en consonancia con la historia, rechazan esa crítica escéptica y, sin adherirse a la leyenda, creen que el *Tao-Te-King* tiene pocas probabilidades de haber sido escrito por Lao-Tse, debiendo ser una colección de sentencias y pensamientos del Maestro recogidos por sus discípulos, colección en la cual se pu-

dieron incluir pensamientos de pensadores más antiguos. En su actual forma, el canon taoísta puede fecharse hacia el siglo XV de nuestra era. Los textos chinos del *Tao-Te-King* más antiguos son: el *An-Kieu-Wang-Pen*, descubierto por Keu-Kuen a finales del siglo V después de Jesucristo; el *Hiang-Yu-Se-Pen*, descubierto en una tumba en 574 después de J. C.; el *Kuän-Pen*, el texto de los *Ju* oficiales, conservado en Lo-Yang. Actualmente, la colección original consta de varios epigramas, y ha sufrido muchas y útiles enmiendas: las más importantes son las debidas a Yo-Yueh y a Wang-Nien-Sung. Se ha dividido tradicionalmente en dos partes, a partir de Hoshang-Kung, de la segunda centuria antes de J. C.: "libro del *Tao*" y "libro del *Te*", así llamados por sus palabras iniciales.

III. DOCTRINA

La doctrina de Lao-Tse ha sido interpretada de tantas maneras y de modos tan contradictorios que su análisis es bastante difícil [2]. Coronándola, está el concepto del Tao que hemos visto ya; es la evolución de la naturaleza, el cosmos, el Ser supremo. Todos los seres brotan del no-ser, que es el aspecto negativo del ser, del Tao. El *Tao-Te-King* dice: "El Gran Tao (*Ta-Tao*) se extiende por todas partes; puede ir a la derecha y a la izquierda; todos los seres se apoyan en él. Les hace nacer y no les niega nada".

El Tao

No hay una palabra, en la doctrina de Lao-Tse, que indique que dudase de la realidad del mundo; este mundo es una transformación continua, una evolución o mutación perpetua. Pero, ¿qué se transforma? ¿quién es lo Inmutable, el Ser, lo Constante (*chang*)? No debe ser un fenómeno que cambia, sino algo espiritual; Lao-Tse le llama misterio, *miao*, lo espiritual. Lo mismo que hay un *miao* en el ser humano, así hay un *miao* en el universo; esos *miao* no pueden constituir más que uno y a este uno le llama Lao-Tse el *Tao*. Así, el Tao es la naturaleza fenomenal (la *Natura naturata* de Espinosa) y el alma universal (*Natura naturans*); es inaccesible a toda percepción sensible y a todo conocimiento racional, es el "Gran Vacío". El Tao no puede ser visto, oído o tocado; es algo indefinido que sólo se puede expresar con negaciones. Aunque sin sustancia, contiene la sustancia de todo lo que existe; produce, penetra, alimenta y arregla todas las cosas; es el gran caos primordial. No

tiene forma y, sin embargo, contiene todas las formas posibles. Es el movimiento y, a la vez, lo que se opone al movimiento. Es la actividad sin actividad.

El Tao obra sobre la vida humana como principio moral por la virtud que emana de él, el *Te*. Lo que podemos concebir es un Tao "fenoménico"; el Tao puro, superior, el *Chang-Tao*, causa última de este mundo fenomenal *(T'ien-Tu)*, es inaccesible al espíritu humano, pues sólo puede concebir el primer Tao, o mejor dicho la primera forma del Tao, el Tao "determinado" *(Yeu-Ming-Tao)*, limitado en el espacio. En los textos leemos: "Estas dos cosas (los dos Tao) tienen un origen común y nombres diferentes. Esta unidad es el gran misterio, el milagro de los milagros, la puerta de todos los seres espirituales. Hay un Ser, caótico y sin embargo perfecto, que existía antes del cielo y de la tierra, silencioso e inmaterial. Proviene de sí mismo y no cambia. Se extiende por todas partes sin que nada se oponga. Puede ser mirado como la Madre del Universo. No sé cómo llamarlo, y, para darle un título, le llamo Tao... Su naturaleza superior (el Ser puro) no se puede ver, su naturaleza inferior (el Ser fenomenal) no es oscura. Perpetuamente lo mismo, no puede ser nombrado; es el caos primordial. Si se va hacia él, no se ve su cara; si se le sigue, no se ve su espalda" (*Tao-Te-King*, XIV). Es en sí mismo eficiencia y poder.

Ontología taoísta

El problema del ser y del no-ser, que tanto ha preocupado a la filosofía hindú, no aparece en Lao-Tse: "Todos los seres particulares en el cielo y sobre la tierra nacen del ser, y el ser nace del no-ser", dice el *Tao-Te-King* (XL). Los dos son una misma causa y, al mismo tiempo, los dos son y no son; este concepto se aproxima mucho al idealismo trascendental de Kant, según Zenker, y añade que las ideas ontológicas fundamentales de Lao-Tse y de Kant concuerdan perfectamente. Pero el Tao de Lao-Tse, aun cuando es forma e imagen, no tiene nada de subjetivo, contrariamente a la "forma pura" de Kant, que es la forma con la cual vemos las cosas en sí. Lao-Tse ignora completamente la crítica del conocimiento, que aparecerá más tarde en la filosofía china. Y mientras que entre los racionalistas posteriores se extiende cada vez más el nominalismo, es decir, que el nombre es una cosa puramente arbitraria que nunca alcanza la realidad, la filosofía de Lao-Tse y también la de Confucio afirma que estos nombres corresponden de algún modo a la realidad, viniendo a ser así los medios con que se ordena esa misma realidad. Ya veremos

que, para Confucio, la ordenación exacta de los nombres es el medio más importante para enderezar la sociedad humana; esta idea proviene del "Libro de las *Mutaciones*", el *Y-King*, y tiene, evidentemente, un fondo mágico muy antiguo. Las imágenes que, en el Tao, se hallan en inmanente presencia, se designan de algún modo por nombres; pero estos nombres son impronunciables, como lo es el Tao; se aproximan mucho a las Ideas Puras de Platón: son, como éstas, supremos, eternos, creadores de un cierto orden. Conocer los nombres secretos de las cosas, es conocer su correlativo en la realidad, pudiendo utilizarse para definir los conocimientos: —el saber se adquiere por comparación y definición—.

El Tao puro es, por su propia naturaleza, incomprensible para la razón humana: después de ser pensado, y recibir un nombre, ya no puede ser el *Ser puro:* "El Tao, que puede ser expresado por la palabra, no es el Ser eterno (*Chang-Tao*); el nombre que puede ser nombrado no es el Nombre eterno (*Chang-Ming*). Cuando aún no tiene nombre, el Tao es el principio del cielo y de la tierra; y, una vez nombrado, es la Madre de todos los seres". Es menester dirigirse a las vivencias místicas para llegar a comprender el Tao de Lao-Tse. Es una noción análoga a la que encontramos en el Budismo Mahâyâna: por la concentración y la meditación se llega al estado de *Samadhi,* en el cual el alma sale de la conciencia y se sumerge en la esfera de la hiperconciencia; los estados del Yoga, estudiados por la parapsicología, son procesos muy semejantes. Pero el Tao tiene también para Lao-Tse una significación psicológica, cósmica y ética.

Cosmología taoísta

La cosmología de Lao-Tse se deduce en seguida de su ontología. "El Tao, en su sustancia eterna, no tiene nombre; cuando se divide, tiene nombre. Cuando puede ser nombrado, existe y se puede conocer." Ahora bien, la producción del Tao superior, y su transformación en la naturaleza, son cosas incomprensibles para la razón humana, lo mismo que su sustancia, que es "imperceptible". El Tao fenoménico, sin embargo, el mundo visible es real y nuestro saber se apoya sobre su realidad; es la fuerza vital, *vis vitalis,* infinita como el Tao superior en el cual es producida como principio dinámico, como principio material (*wan-wu*) o como idea (*siang*).

El espíritu chino no puede concebir una creación en un solo acto, en una acción única del Tao, volviéndose mundo manifestado, porque no ha creído nunca en un Dios trascendente: el *Chang-Ti* no es un

Dios independiente de la creación. Según Lao-Tse, es, puesto que se le puede nombrar, una parte del mundo fenoménico, y, bajo esta forma, se le llama *Ti.* Mas no es el Tao, si creemos al *Tao-Te-King* (IV): "El Tao está escondido para todos y, sin embargo, es lo que es más constante... Fué antes del *Ti*". La creación, el proceso cosmológico, se concibe como una separación, una manifestación formal, una emanación, una transformación continua, una integración de la fuerza vital en todos los seres bajo los dos aspectos del *Yin-Yang.* Desde el "punto de vista" trascendental, existe el Ser puro, el Tao en sí, y el "Uno" que se produce a sí mismo, el ser limitado, nombrado, que "hace" al mundo por la acción del principio creador y activo *(k'ien)* en el caos y por la diferenciación del Unico en el binomio del *Yin-Yang,* creando así una armonía (*huo*) con el juego necesario e incesante de los polos contrarios y complementarios.

La triada *Tao-Yin-Yang* no tiene nada que ver con una formación ontológica o una trinidad religiosa; es una teoría del conocimiento, bastante semejante a la serie dialéctica de Hegel: tesis-antítesis-síntesis. No se pueden atribuir a Lao-Tse ideas y conceptos que no existan en el pensamiento chino; algunos autores han descrito al Tao como "Logos", razón, sugiriendo la posibilidad de descubrir un Dios salvador, un intermediario cósmico en la filosofía china del taoísmo. Nada de esto pertenece al pensamiento chino. Y, sobre todo, en lo que nunca ha pensado Lao-Tse es en admitir una religión con una salvación individual. Ha afirmado muchas veces, y en concordancia con la tradición del Extremo Oriente, que el Tao es completamente indeterminado, sin nigún nombre y que toda tentativa para definirle es una *contradictio in adiectivo.* El Tao es más una fuerza que un ser; es un impulso vital, un arranque cósmico, la "espontaneidad que mueve los mundos".

La santidad taoísta

Observando más el aspecto metafísico del problema, la filosofía de Lao-Tse es una "receta de santidad", mientras la de Confucio es una "fórmula de gobierno" y de práctica social, para utilizar las felices palabras de Granet. Las investigaciones del Taoísmo se basan en el Absoluto, el Ser eterno; el conocimiento práctico, intelectual no puede conducir a la perfección única: —observamos en esto una similitud muy notable con el concepto de salvación de la doctrina ortodoxa hindú—. Los conceptos del bien y del mal son cosas relativas. No existe la noción de Dios, Bien absoluto, porque el Tao no puede

ser el Bien absoluto. Para el Taoísmo, el bien y el mal forman una pareja complementaria; son, en total, aspectos del Yin-Yang. La elección que hacemos entre el bien y el mal significa que no somos uno con el Tao: al reconocer algo bueno o algo hermoso, la mente piensa lo que no es bueno y lo que no es hermoso, afirmando así su limitación y su dualidad, que es la condición humana del intelecto. Para Lao-Tse todo lo que se llama "virtud" es un descenso del nivel moral; el "santo" debe rechazar, así, toda cultura y vivir en la soledad; lo ideal es el niño pequeño, el recién nacido que no distingue todavía el bien y el mal. El hombre debe volver a entrar en el no-ser; cuanto más libre se esté de la ilusión del deseo, tanto más libre se estará del propio yo. Porque el Tao actúa con seguridad absoluta, aun cuando el yo esté oscurecido por sus deseos; y aun estos mismos son una realización del Tao, según leyes fijas. Se debe contemplar el proceso de la vida con íntima quietud, porque cuando uno sigue la ley eterna que regula las oposiciones en el mundo de los fenómenos y no se adhiere a parte alguna con ciega rigidez, entonces se está dentro de la corriente del Tao.

Existe, entre los chinos, un concepto muy especial: el de la prioridad de la debilidad sobre la fuerza, de la flexibilidad sobre la rigidez; así, leemos en el *Tao-Te-King* (XXXIV): "He aquí la llave del misterio: lo que es débil es mi triunfo de lo fuerte." Esto no es una simple negación: la palabra *wu-wei*, frecuentemente traducida por "no obrar", da una falsa impresión de "no hacer nada"; no es una quietud mística, sino una lucha de despojo, de renunciación; es la alienación del yo, el vacío del corazón. Este pensamiento se encuentra en los antiguos textos; ya el *Y-King* dice: "El viento, soplando en el cielo, es imagen de la fuerza de lo pequeño" (IX). No debemos entender esto como debilidad, sino como firmeza; como la justa medida de todo (*chung*): "soportar con dulzura a la gente grosera, no hacer caso de sus compañeros cuando atacan, es el medio de caminar" (*Y-King*, XI). Esta constancia (*ch'ang*), esta perseverancia, esta circunspección inflexible y ágil es la imagen del cielo, el Tao.

La ética de Lao-Tse es activa: nuestros actos son consecuencia de nuestros instintos, de nuestros apetitos; el dominio de nuestros apetitos hace desaparecer los deseos de los objetos exteriores y le permite conocer la esencia secreta del Tao; suprimir aquellos deseos es alcanzar el Tao real. Si la voluntad se libera de todo objeto exterior, subsistiendo solamente la potencia de la fuerza vital, desaparece toda división interior, el juego contrario del binomio Yin-Yang no se produce más y se alcanza el Tao. El fin principal es conseguir la senci-

llez del niño, que no se obtiene con ciencia o estudios: "renunciad al estudio y estaréis sin pena" (*Tao-Te-King*, XX). Lao-Tse dijo que se debía "vomitar la propia inteligencia", y, más tarde, Chuang-Tse añadió: "Que tus ojos no tengan nada que ver; tus oídos, nada que oír; tu corazón, nada que saber". El abandono de la civilización es el medio de llegar a encontrar al hombre natural. La naturaleza es desinteresada, no tiene fin en sí, "no obra", y, sin embargo, nada existe sin ella. La purificación taoísta es la alienación del yo, el vacío del corazón, la aptitud a ser uno consigo mismo, inmutable (*chang*). Este vacío, esta nada, tiene por fin el estado de iluminación (*ming*), de la infusión en el Tao: "el hijo ha encontrado a la madre". La virtud no es más que el primer paso hacia esta unión total, un principio de preparación para alcanzar el fin supremo. "La virtud superior no es activa y no espera recompensa; no quiere nada, no espera nada... Al que pierde el Tao, la sabiduría suprema, le queda la virtud; perdida la virtud, le queda la bondad; perdida la bondad, le queda la justicia; perdida la justicia, le queda la cortesía. La observancia de las reglas de cortesía es lo menor en la rectitud. Saber más que todos los demás es el principio de la tontería. Lo es porque el hombre realmente superior se atiene a la realidad y no a las apariencias" (*Tao-Te-King*, XXXVIII).

No se debe juzgar ligeramente este concepto de la virtud como una condena de la moral, del amor del prójimo, de la cortesía; Lao-Tse, como Kant, pensaba que una moral imperfecta es mejor que ninguna moral, según hace notar Zenker; lo que afirmaba es que esta moral es totalmente subjetiva y que la virtud suprema debe ser un estado duradero de la voluntad. Por el contrario, aunque la salvación del hombre fuese un asunto personal, Lao-Tse afirmó que "debe uno vengarse de las injurias con buenas acciones" (*pao yuen y te*). Se debe actuar siempre sobre aquello que no existe todavía u ordenar lo que aún no está en desorden: existen ya los gérmenes invisibles y hay que actuar sobre ellos. El que sabe actuar sobre los gérmenes revela su poder en que deja que se produzcan las fuerzas opuestas. Sólo cuando una de las fuerzas se aproxima a su agotamiento por haberse desarrollado plenamente según la ley fija y eterna del Yin-Yang, aparece la posibilidad de vencerla fácilmente. Las buenas acciones deben ser desinteresadas porque obedecen naturalmente a esta ley. Para Lao-Tse, el mayor defecto de la moral es que hace a los hombres demasiado conscientes y demasiado adheridos a ciertos fines; por eso, es una desviación de la vida auténtica y evidente de la naturaleza; priva al hombre de naturalidad y le hace

artificioso; los hombres del vulgo se creen tan sabios y están tan orgullosos de su moral, que ésta viene a ser únicamente un medio con que manifiestan su propia vanidad. La vida, según el *Tao-Te-King,* es una fuerza primitiva procedente del Tao, que se limita en la manifestación de la creación; mengua en la bondad a medida que baja en esta manifestación: desciende hacia el amor humano, que obra y actúa; luego hacia la justicia, que tiene siempre un fin; después, más abajo aún, hacia las costumbres. La vida está más allá de la oposición que origina la acción del Yin-Yang en los fenómenos; contiene la fuerza reunida de esos dos principios y se renueva siempre. Saber *dónde* está este principio en un momento dado, es conocer la vida, que no tiene limitaciones individuales.

Esta bondad superior taoísta es desinteresada, no espera remuneración. No es la virtud superior, sino que se deriva de ella; no es sentimentalidad, sino sentido de los deberes para con los demás que participan del Tao. Es, sobre todo, un punto de vista metafísico y no tiene nada que ver con la acción o las reformas sociales; el "no obrar" arrastra por la inocencia de su simplicidad a los otros sobre el camino del Tao. Como escribe muy bien Zenker, el "*santo*" de Lao-Tse es, por sí mismo, rey en su dominio; es como el "*único*" de Stirner, como el "*aislado*" de Kierkegaard, como el "*solitario*" de Nietzsche. El saber penetra cada vez más en el mundo, busca, investiga y acumula continuamente más hechos. Para conseguir el camino del Tao, hay que profundizar más en la interioridad hasta el contacto de la totalidad cósmica: "Sin mirar por la ventana puede contemplarse el sentido del cielo... Sin actuar ni realizar nada. ., sin mirar nada se tiene claridad acerca de todo". Louis Laloy dijo muy finamente que "Pascal era un taoísta sin saberlo, cuando hablaba de un pensamiento detrás de su cabeza" (*Chinese Mirror*).

Debemos notar, por último, que en los escritos inspirados por Lao-Tse no se encuentra ninguna huella de magia ni de creencias en lo sobrenatural, que van a invadir más tarde el Taoísmo: el verdadero Lao-Tse no es en modo alguno el brujo poderoso que nos presentan las leyendas posteriores; ni fué tampoco un fundador de religión o un hombre que quisiera imponerse a los otros; antes, por el contrario, parece algo apartado de la corriente filosófica. Su escuela estuvo formada, al menos en los primeros tiempos, por hombres escogidos. Su influencia fué profunda y duradera.

IV. Evolución del Taoísmo

Lao-Tse había afirmado que nada se podía decir sobre el ser puro, porque toda afirmación lo destruiría: quedaba sin resolver la cuestión de la producción del mundo fenoménico, de la existencia. Los textos taoístas mencionan a muy pocos discípulos del Maestro. Se-Ma-Ts'ien habla del guardián del paso de *Han-Ku*, Yin-Si o Kuan-Yin-Tse, y le llama el discípulo preferido de Lao-Tse; la obra que lleva el nombre de Lie-Tse, cita pasajes atribuídos a Yin-Si. Todos estos textos son poco auténticos, pero reflejan bien las creencias de la época clásica; Suzuki ha encontrado en ellos huellas muy distintas del Budismo Mahâyâna y piensa que su autor fué un taoísta budista de la dinastía de los Sung.

En este Yin-Si, se encuentran por primera vez, según Zenker, ensayos de una teoría del conocimiento y del carácter subjetivo del mundo fenoménico: las cosas no están ligadas a los límites del espacio; aparecen más allá de la forma. Espacio y tiempo son subjetivos: vemos las cosas como parecen ser en el espacio, pero nunca en su realidad. El que consiguiera ver más allá de los fenómenos, podría captar la unidad de la naturaleza y alcanzar la perfección; pero ni los sentidos ni la razón pueden llegar hasta ese punto; sólo el silencio intuitivo, que no está turbado por ninguna pasión ni deseo, le puede alcanzar.

Entre los otros discípulos de Lao-Tse, se cita a un tal K'eng-Sang-Chu, que se retiró a la montaña de Wei-Li, en el Chan-Tung. El P. Wieger cita en el canon taoísta un libro de este autor, el *Verdadero Libro del Abismo Profundo del Alma.* Dice este texto: "Mi cuerpo es uno con mi sensibilidad, mi sensibilidad es una con mi alma, y mi alma es una con el Espíritu universal. El Espíritu universal es uno con el No-Ser. Puedo percibir un objeto por pequeño que sea y un sonido por lejos que esté. Pero no sé si lo percibo por los sentidos o por las fuerzas del alma. Lo sé por mí mismo y nada más."

Lie-Tse (o Licius)

Como discípulo de Lao-Tse se cita a Lie-Tse o Lie-Yu-K'eu, llamado en Europa Licius, del cual no se conoce personalmente más que el nombre (435-350 ? a. de J. C.), y una obra, el *Ch'ung-Hiu-Cheng-King,* de la que se le atribuyen los cuatro primeros libros. —Giles negó su existencia—. En los fragmentos atribuídos a Lie-Tse

se percibe la tendencia, posterior a Lao-Tse, de buscar, por la vía especulativa, el origen del mundo y las antinomias del espacio y el tiempo, de hacer una filosofía de la naturaleza y, sobre todo, de reemplazar la intuición pura por la magia, por los medios sobrenaturales y místicos. Fué él quien hizo la fantástica descripción de las célebres "Islas de Inmortalidad", que tan importante papel representarían más tarde.

De las antiguas fórmulas de brujería, el taoísmo mágico de la época de los sucesores de Lao-Tse conservó procedimientos de autosugestión, que se sobrepusieron a una práctica de la vida mística que debían despojar al alma de cuanto no constituyese su pura esencia. El "santo" taoísta vivía una especie de estado de éxtasis permanente, "estado de gracia mágico que era también el estado natural". En el torbellino de las cosas, el "santo" se mantiene en comunión con el Tao. Lie-Tse escribe: "Mi corazón se concentró y mi cuerpo quedó dispersado. Todas mis sensaciones se parecían. Perdí la sensación de sobre qué se apoyaba mi cuerpo y de en donde se apoyaban mis pies. A capricho del viento iba del este al oeste, como la hoja de un árbol o como un tallo seco, hasta el punto de que no supe, por fin, si era el viento quien me llevaba o si era yo quien llevaba al viento". Lie-Tse insiste, en sus obras, sobre el torbellino permanente y profundo del cosmos.

El Taoísmo primitivo fué obra de unos círculos muy cerrados, ya que los Padres taoístas de esta edad eran contrarios a la predicación popular e indiferentes por las multitudes y la política. La organización eclesiástica del Taoísmo fué obra de las postrimerías de los Han que imitaron al Budismo y su organización de propaganda popular. Estas tendencias de los neo-taoístas estaban en pugna con las nociones esenciales de los primeros Padres de la doctrina.

Según Lie-Tse, las cosas están en continua transformación. El fundamento de todas ellas es algo que se diferencia en *ch'i, hsing* y *chih*, que se pueden traducir por "fluído vital", "forma" y "materia". El estado de las cosas, cuando estas "fuerzas" no están diferenciadas, es el caos; el cielo, la tierra y el hombre son los vehículos del *ch'i*, que Giles traduce por "influencia, fuerza, principio de vida y de fuerza vital". El Tao, para nuestro filósofo, es la sustancia cósmica antes de cualquier especificación. "Antes del tiempo de todos los tiempos hubo un Ser que existía por sí mismo, eterno, infinito, completo y omnipresente, al que no se puede nombrar, pues las palabras humanas sólo se aplican a los seres sensibles; y el Ser primordial es esencialmente insensible. Fuera de este ser, antes del origen, no había nada.

Se le llama nada-de-forma, o misterio, o TAO" (citado de Grousset). Hemos visto ya que el Tao que puede ser nombrado no es el Tao verdadero, que sólo puede definírsele negativamente. Lao-Tse lo expresa en los cuatro conocidos versos:

> Inmenso cuadrado sin ángulos.
> Enorme vaso nunca terminado.
> Estentórea voz que no forma palabras.
> Gran apariencia sin forma.

En ética, Lie-Tse es quietista. Y en el problema del conocimiento, subjetivista: plantea la cuestión del yo y de su supervivencia, preguntándose si la muerte no será un nuevo nacimiento. Es preciso identificarse con la vida de la naturaleza y ponerse completamente bajo la influencia del "elemento celeste" de su constitución, es decir, del elemento "natural" y no determinado por sí mismo.

Lie-Tse llegó a ser el tercer santo de la Iglesia Taoísta, después de Lao-Tse y de Chuang-Tse, de quien tratamos a continuación.

Chuang-Tse

Chuang-Tse es un personaje histórico. Debe considerársele como el más grande escritor en prosa de la dinastía *Chu*. Fué el primer poeta entre los filósofos chinos del siglo IV, y su influencia muy grande sobre la poesía y la filosofía posteriores, principalmente sobre la poesía de Tsch'u, en el sur de China. Nacido en la tierra de Mong, en el reino de Wei, vivió en la segunda parte del siglo IV a. de J. C. (335-275 ?) y tuvo una vida independiente, pero pobre, porque rechazó todos los honores y los empleos que los Emperadores le ofrecían. Se dice que el rey Wei de *Tsu* le mandó ricos regalos y le ofreció el empleo de canciller en su corte; Chuang-Tse respondió a los mensajeros: "Mil onzas de plata son para mí una gran suma y la situación de ministro es muy envidiable. Pero ¿habéis visto un buey preparado para el sacrificio? Durante algunos años se le alimenta con cuidado y se le viste de suntuosos ornamentos para que tenga buena traza. En el momento del sacrificio preferiría ser un ternero, pero esto ya no es posible. Alejaros de aquí muy de prisa y no me insultéis con vuestra presencia. Tendré más alegría y gusto de acostarme en un río fangoso que someterme a la etiqueta de la corte". Por otra parte, tampoco se retiró del mundo, sino que vivió con su familia, no sin padecer muchas veces dificultades económicas.

La obra de este filósofo-poeta lleva por título *Clásico Verídico del País de las Flores del Mediodía,* y se la considera auténtica en sus partes principales [4]. Chuang-Tse no se diferencia de Lao-Tse en sus conceptos fundamentales; tiene el mérito de ser el primero que desarrolló la teoría del ritmo de la vida y que creó una verdadera filosofía taoísta. Su doctrina fundamental es la de la inaccesibilidad del Tao al conocimiento racional humano: todos los medios intelectuales y racionales fracasan necesariamente. Sin temor de exagerar, es el más profundo, sutil y ardiente apóstol de la fe taoísta, que en sus obras encontró la más alta y completa sistematización. Contrariamente a otros filósofos chinos, ocupados principalmente con las cuestiones de gobierno, Chuang-Tse fué el creador de la única metafísica que existe en la literatura china anterior al advenimiento del Budismo.

Negó también, según Zenker, todos los ensayos de cosmología especulativa que llevan a artificios dialécticos inextricables y luchas intelectuales entre escuelas rivales. El verdadero conocimiento no sólo debe ser de naturaleza sintética, sino que además debe tomar del Tao la unidad viviente de todos los seres y, así, unificar todos los contrastes cualitativos y cuantitativos del mundo; en el Tao, desaparece toda relatividad y también los juicios empíricos de valor. El universo entero es un soplo rítmico de la vida eterna, y el que sabe reconcentrarse para fundirse en el Todo puede oír también esta grandiosa sinfonía; esta sensación de unidad con el universo, esta aptitud para oír la gran voz de la naturaleza, es el saber supremo. La ética práctica de Chuang-Tse está indicada en el libro XI (4) de su obra: "Asegura tu corazón, abstente de toda intervención y deja la transformación de las cosas seguir su curso; no tengas cuidado con tu cuerpo, cierra tus ojos y tus oídos, olvida lo que te ata al mundo exterior, adáptate al gran Tao, libera tu corazón, extiende tu espíritu; pues, luego, todos los seres entran en el seno original común, cada cosa vuelve al seno materno sin saberlo y todo se une como en el principio y ya no tiene voluntad de separarse más."

Chuang-Tse no niega la realidad del mundo; pues, siendo la revelación del Tao, este mundo es real y todas las diferenciaciones y limitaciones de este universo son reales. Hay un ejemplo muy clásico, citado a menudo, en el libro II (2) de su obra: "Una noche, soñé que era una mariposa, y que era feliz con mi suerte. Había olvidado que era Chuang-Tse. Luego me desperté y me encontré de nuevo Chuang-Tse. Pero no sabía si era el Chuang-Tse que se imaginaba haber sido mariposa o una mariposa que soñaba que había sido Chuang-Tse... Es un ejemplo de lo que llamo el cambio de las

cosas.” El poeta filósofo quiere indicar aquí que no se debe considerar como constante una cosa que puede, un momento después, transformarse en su contrario, como el sueño en el estado de vigilia; es el ἄνθρωπος ὄναρ ὀπιᾶς de Píndaro que encuentra su eco en el lejano oriente.

La ética de Lao-Tse y de Chuang-Tse desconoce el ascetismo de dolor y de contención de la mística cristiana o hindú; el hombre no debe negar su vida: está más allá del dolor. Esa noción está muy próxima a la *ataraxia* de Epicuro, ese estado de victoria completa sobre el placer y el dolor. Chuang-Tse cree en la bondad de la naturaleza porque lo esencial es lo “celeste” en el hombre; la vida no es un pecado, y no hay, desde este punto de vista metafísico, ni bien, ni mal; ni justicia, ni injusticia; ni odio, ni amor: el Tao no conoce nada de esto. Es inútil poner en el mundo valores absolutos y suprimir artificialmente los límites de la realidad.

El mundo es, para Chuang-Tse, un gran concierto, en el cual las más variadas notas se funden en una sublime armonía, que suscita dulzuras infinitas en el ánimo del contemplador; el alma parece salir de sí mediante la contemplación a la unidad del Todo. En uno de estos estados extáticos había caído precisamente aquel maestro Tse-K’i, de quien habla Chuang-Tse en el segundo capítulo de su libro: “El filósofo Tse-K’i estaba sentado, apoyado en una mesita. Miró al cielo, suspiró y cayó en éxtasis, como si el alma y los sentidos le hubieran abandonado. Yen-Ch’en-Tse-Yu, que estaba a su lado, exclamó: “¿Qué ”ha sucedido? Un árbol seco parece tu cuerpo, ceniza esparcida tu ”espíritu; ahora no estás apoyado en la mesita, como lo estabas antes.” Tse-K’i respondió: “Tu pregunta es oportuna. Súbitamente me he ”olvidado de mí mismo... Pero compréndeme tú, que oyes sólo la ”música de los hombres, pero no la de la tierra, o, si logras entender ”ésta, ¿no sabes entender la del cielo?”. Después, invitado por su discípulo, añadió: “El aliento del universo es el viento, el cual por ”sí es inactivo; pero cuando se desata, todas las aberturas resuenan. ”¿No has oído nunca su fragor por todos los ángulos de los montes ”y de las florestas, en las cavidades más deformes de los árboles ”gigantescos? El viento corre por todos los parajes y grita, resuena, ”sopla, gime, clama, vocea; la armonía es perfecta: débiles notas, ”cuando está débil, un continuo crescendo cuando está impetuoso.” ” [5]. Este Tao es la “espontaneidad” que mueve los mundos, “el principio permanente de la universal espontaneidad”.

La solución es fundirse en el Tao y dejar obrar a la naturaleza sin constreñirla. El Taoísmo de Chuang-Tse reivindica la libertad

humana y el apaciguamiento de las pasiones; la naturaleza no es la vida instintiva, sino la divina, innata a los hombres; cuando el hombre comprende que lo que es humano en él es también divino, adquiere la perfección. La intuición, la visión de la verdad (*che-jen*) permite al hombre cumplir con sus deberes sin estar ligado con ellos; se conforma con las leyes, obedece a las costumbres y practica la virtud, pero no obra así para tener amistades o vivir bien. Piensa siempre en lo que es necesario para sí mismo y suprime todo lo que no es esencia divina de su ser, todo lo que viene del exterior, todo lo que impide su unión, su fusión en el Tao. El yo supremo de Chuang-Tse es un no-yo que no tiene nada de exterior, y en el que todas las distinciones y contrarios se equilibran. Para él, donde exista una costumbre impuesta por la tradición, hay una preocupación moralizadora; donde falte un espontáneo sentimiento de la naturaleza, la fantasía no puede hacer arte.

La concepción taoísta es, por lo tanto, una concepción mística, y siente un profundo desdén por la dialéctica. La verdadera ciencia, dice Chuang-Tse, no es la analítica, sino la sintética, es decir la unión de todos los contrarios, porque el Tao no puede ser ni "esto" ni "aquello"; en él, que es lo absoluto, no se puede poner lo relativo, o, por mejor decir, lo relativo se anula en el Tao y en él desaparece. En el conocido libro de Chuang-Tse hay un magnífico pasaje sobre el mito del "gran pájaro celeste" que se eleva en el cielo en busca del Tao: "El gran pájaro se eleva a través del viento hasta una altura de 90.000 estadios. Lo que ve desde aquella altura, ¿son manadas de caballos salvajes lanzados al galope?; ¿es la materia original que revolotea en forma de polvo de átomos?; ¿son los soplos que dan nacimiento a los seres?; ¿es el azul de que está formado el propio cielo o sólo se trata del color lejano del infinito?" (citado por Grousset, *op. cit.*). Para establecer su relativismo universal, Chuang-Tse se sitúa en un punto muy alto, "el carro del sol", y, en aquellas alturas, observa que el *yo* y el *otro* son idénticos: "un centenario no es viejo, un recién nacido muerto no es joven; una piedra equivale a una montaña y una brizna de paja al universo entero". Más adelante añade: "Cuando hemos comprendido que la tierra y el cielo son un inmenso crisol, y el Creador su fundidor, ¿a dónde iríamos que no fuera bueno para nosotros?". Como nota muy bien Grousset, la última lección del Taoísmo es una lección de impasibilidad.

Se ha hablado del "egoísmo" taoísta de Chuang-Tse. Los conceptos chinos son muy difíciles de comprender para los occidentales, y

no debemos apresurarnos a juzgar o condenar una doctrina filosófica tan diferente de la nuestra. Debemos notar que Chuang-Tse prescinde tanto del placer como del dolor y que no persigue la beatitud, sino la vuelta a Dios, más allá de la vida que él ni niega ni afirma. Es verdad que la intuición de Chuang-Tse, tan semejante a la de Kierkegaard, es más bien la de un poeta que la de un místico. Es bien conocido que la nueva poesía que surgió al final de la dinastía *Chu* y durante los *Han* estuvo evidentemente influída por los conceptos taoístas.

El Taoísmo de los siglos v y iv a. de J. C. fué muy fecundo y activo; y su influencia espiritual sobre las ciencias jurídicas y políticas muy profunda: muchos de los estadistas de aquel tiempo, Yin-Wen-Tse, T'ien-Ping, Chen-Tao, fueron taoístas convencidos.

Yang-Chu

En la imposibilidad de hablar de todos los filósofos de la escuela, sólo añadiremos unas palabras sobre uno de los más conocidos: Yang-Chu (o Yang-Tse-Kiu)[6], cuya posición filosófica se aleja ya bastante de la de Lao-Tse.

La doctrina del Maestro se transformó, con el correr de los tiempos, en un naturalismo unilateral; la pasividad y el desprecio del mundo de los primeros taoístas eran medios para alcanzar la purificación y la perfección del yo; en Yang-Chu, estas tendencias llegaron a constituir un nihilismo y un pesimismo desesperado que corroe toda la vida. La China se desangraba entonces en tremendas luchas civiles entre sus reinos (mediados del siglo iv a. de J. C.). La miseria de los tiempos ha influído siempre sobre el pensamiento de los filósofos: el desprecio de Yang-Chu se extiende a todo porque, según él, fuera del eterno cambio, nada existe; a él se atribuyen estas palabras transidas de pesimismo: "Cien años son el límite de la vida humana. La infancia en los brazos maternales y la vejez decrépita ocupan la mitad de ella. La enfermedad y el dolor, las pérdidas y sufrimientos, los temores y las inquietudes llenan el resto. ¿Qué es la vida del hombre? ¿Dónde están sus placeres? Muertos, los hombres son sólo una podredumbre hedionda. Pero, ¿qué será la vida eterna?"

Lo que se esconde detrás del Tao nos queda desconocido eternamente; hay una fuerza misteriosa y obscura, una *moira mala,* a la cual no se puede escapar ni resistir: es la fatalidad. Yang-Chu no ve más que desorden inextricable, y sucesión de acciones y de no-acciones sin fin. Debe uno fiarse de la naturaleza porque así no se

conocen más peligros ni dolores. "¿Por qué obrar y no obrar? ¿Por qué ir y volver? ¿Por qué estar triste y alegre?" (*Lie-Tse*, VI, 8). Es éste un aspecto nuevo y sombrío del Taoísmo; Yang-Chu ya no admite el "no obrar" místico, el *wu-wei* de Lao-Tse. La fatalidad nos domina: no tenemos libertad ni podemos preferir; al bueno sobrevienen desgracias durante toda su vida, y al malo dichas sin cuento; "al hombre íntegro no le sonríe la fama, pues la celebridad acompaña a los hombres sin "rectitud". Los hombres célebres no son más que embusteros y nada más" (VII, 1). No hay verdad absoluta y todas nuestras investigaciones son vanas; la vida es fugitiva e irrazonable. Toda cultura es algo ridícula, y se debe rechazar todo ensayo de organización política y toda participación en la vida pública. Yang-Chu fué fundamentalmente un fatalista.

Su desprecio por la vida que los taoístas santificaban no llega a la desesperación, pero se opone a su ataraxia. Según esta filosofía, el hombre no es nada, no puede nada, no hace nada para nada; toda dicha es vana; toda gloria, vana; toda sanción, inútil. Es necesario obdecer sin alegría a sus instintos y a las circunstancias. No existen directores de hombres, ni moral válida, ni política eficaz. Yang-Chu fué un individualista intransigente e integral; el Taoísmo se transformó con él en una doctrina eminentemente cínica y atrabiliaria.

Encontramos en este sistema una desesperación muy semejante a la de Horacio, y se acuerda uno del *laetus in praesens animus, quod ultra est oderit curare*. Esta escuela es el término anárquico de un nihilismo exacerbado sin el equilibrio supremo del Taoísmo de Lao-Tse; es una desviación del Taoísmo histórico que conduce a un deseo ilimitado de vivir la propia vida. No hay diferencias entre el hombre bueno o malo, sabio o loco: todos son iguales frente a la muerte. Esta filosofía, muy atacada por los otros filósofos chinos, particularmente por Mong-Tse, no tuvo discípulos, porque la ética china ve en el egoísmo el vicio por excelencia; desapareció rápidamente.

V. El Taoísmo mágico

El desarrollo histórico del Taoísmo sigue los conceptos filosóficos y religiosos de los Emperadores; por eso, la dinastía *Han* favoreció particularmente a los taoístas, sobre todo al canciller Ts'ao-Ts'an, al *taoche* (adepto del Taoísmo) Sin-Yuan-P'ing, al político Tung-Fang-So, bajo el reino de Wu-Ti. La dinastía *T'ang*, perteneciente a la familia *Li*, que era la de Lao-Tse, consideraba a este último como su antepasado y le tenía particular devoción. El Emperador Ming-

Huang creó en 741 una escuela (*Tsung-Siuan*), en la que se enseñaba la doctrina taoísta, con exámenes y grados análogos a los de las grandes escuelas imperiales; esta escuela fué suprimida en 763 por el emperador T'ai-Tsung, pero ella indica la fuerza y vitalidad del Taoísmo a través de los siglos. El canon taoísta fué establecido por primera vez en el siglo VIII; su forma actual data de la época de los *Ming* (1368-1644). Este canon "moderno" fué resumido y publicado por el P. L. Wieger (Ho-Kien-Fu, 1911); contiene 1.464 libros; casi todos ellos están sin traducir a lengua europea, de lo cual podemos deducir la profunda ignorancia que tiene Occidente de esta parte del pensamiento chino. Los juicios que se hayan de emitir sobre el Taoísmo deben ser muy sopesados.

El Taoísmo, a través de su evolución, parece mostrar una tendencia, ya indicada más arriba, al teísmo y a la doctrina primitiva expuesta en el capítulo segundo. El concepto laotseano del *Chang-Ti*, el Dios concebible, se encuentra en el *Tao-Te-King* (IV, 3): "El Tao parece ser anterior al *Chang-Ti*" (*Chang-Ti tche sien*). Este concepto del Dios dueño del Cielo se transformó en la idea del Ser supremo (*T'ai-Chan*), el Principio (*Yuan-Che*) de los taoístas posteriores. Llegó a ser el Eterno, el Omnipotente, el Ubicuo, el Omnisciente: es el Dios metafísico. Este carácter teísta es completamente extraño a la primitiva filosofía taoísta; en los escritos de la época ulterior ya no se encuentra la palabra Tao para designar al Ser puro o a la Naturaleza primordial. Los conceptos se fueron alejando cada vez más del Tao de Lao-Tse: el Señor del Cielo, "el Emperador de Jade" (*Yu-Huang-Tsung-Ti*) llegó a ser el "Puro Espíritu de todo". Pero, por otra parte, se conservaron ciertas nociones de la antigua religión china: tales como los espíritus de la naturaleza (*chen*), que poblaban el cielo y la tierra, y se cambiaron en seres trascendentales e inteligentes, intermedios entre el Ser supremo y el hombre. Quedaba abierto el camino a la magia y a una especie de gnosticismo subsiguiente.

Uno de los conceptos de mayor importancia fué el de la llamada "trinidad" taoísta. Alguien ha querido ver influencias budistas e hindúes; pero Reichelt afirma[7] que el Budismo hindú ignoró esta trinidad, que es una de las características del Budismo mahâyâna chino: lo que demuestra que fué la China la que introdujo este concepto en el Budismo. En el *Y-King* encontramos ya una triple cosmología: el principio creador (*k'ien*), el principio receptor (*k'un*) y el resultado de su unión (*chun*); hemos visto también el triple principio *Tao-Yin-Yang:* todo eso demuestra que había ya en el pensamiento

chino una tendencia trinitaria, que muy bien pudo ser fecundada por los conceptos budistas e hindúes.

Este nuevo concepto taoísta representa la Causa primordial bajo tres "personas":

1. *El Señor del Cielo del Principio* (*Yuan-Che-T'ien-Tsun*): omnipotente, reina y gobierna en su residencia "de jade blanco"; va y viene según su propia voluntad y no puede dividirse ni transformarse; es el camino de la salvación. Es absolutamente libre y sólo puede ser conocido como el Incognoscible; posee un amor, una piedad, una constancia y una santidad muy grandes.

2. *El Señor del Cielo que salva al mundo* (*Ling-Pao-T'ien-Tsun*), es una persona moral, el misterio de la vida eterna, el camino que conduce a la salvación, el Dios redentor. La palabra *Ling*, según Zenker, se refiere a la vida, a la inmortalidad, a la revelación por medios sobrenaturales, mágicos. Este autor no acepta el sentido de *logos* que da el P. Wieger a esta palabra, y rechaza las influencias nestorianas que cree ver en el concepto del Ling-Pao. Sustancialmente, es uno con el "Señor del Principio"; su origen común es un misterio insondable. Las palabras no pueden expresarlo. No hay ni subordinación ni relación social entre estos dos Seres que, sin embargo, proceden uno del otro. Es el que revela a los reyes del Imperio su voluntad.

3. *El Señor celeste de los nacimientos descendientes* (*Hiang-Cheng-T'ien-Tsun*): es el soplo puro que anima el universo; por él, fueron creados, y continúan existiendo el cielo y la tierra. Su naturaleza personal es la creación; su soplo es el principio de todos los nacimientos; conduce a los Emperadores durante toda su vida; es el origen y la raíz de todos los cambios. Los textos dicen que es "la Reina de la luna", "la Madre de la santidad", "la Princesa del Primer Principio". Tiene, pues, un aspecto femenino de "Providencia divina", que nos recuerda a la *Kwan-Yin* del Budismo chino.

Desde luego, es cierto que, a imitación de esa *Kwan-Yin* el Taoísmo creó una "Diosa de las Nubes Rojas Flameantes" (*Pi-Hia-Yuan-Kiun*), muy popular también, que cura las enfermedades y facilita los partos. Se cree que la representación del principio receptivo (*K'un*), por oposición al principio creador (*K'ien*), bajo una forma femenina se aproxima a la antigua idea del Padre-Madre o *Yin-Yang* chino. Este concepto de oposición de lo masculino-femenino, de lo positivo-negativo se percibe a cada paso; por tanto, piensa acertadamente Zenker, no

hay necesidad de buscar fuera del pensamiento chino influencias que se conciben muy bien dentro de su propia ideología.

El concepto de salvación, este retorno a la naturaleza por el renunciamiento a todo, era demasiado elevado para las masas; era menester buscar apoyos más sólidos y es ahora cuando la influencia del Budismo mahâyâna es grande y decisiva. La frase que hemos visto en el texto citado más arriba: "grande es su piedad" (*Ta-Pei*), tiene un sentido extraño al pensamiento chino y muy característico del Budismo; el concepto taoísta más moderno del bien moral (*tsan*) existente en la divinidad se aproxima al Mahâyâna; otro tanto debemos pensar de la introducción de las sanciones con las recompensas y castigos en la doctrina taoísta: su éxito fué tal que llegó a ser la idea principal del nuevo Taoísmo; así, es clásico en el Taoísmo posterior el *Libro de las recompensas y de los castigos* (*T'ai-Chang-Kan-Ying-P'ien*)[8], que suele colocarse en tiempo de la dinastía *Sung*. En él leemos: que dicha y desgracia siguen al hombre como la sombra al cuerpo; que en todos los lugares hay espíritus que observan las acciones de los hombres y que suprimen de su vida una duración proporcionada a sus culpas; que el que desea vivir por largo tiempo, y no abreviar su vida y la de su descendencia, debe reconocer sus culpas, entrar en la vía recta, intentar ser un hombre perfecto (*sien*) o un santo (*cheng*). Contiene, asimismo, descripciones del cielo y del infierno taoístas.

Este concepto mágico y sencillo era destinado a la masa; la clase culta se refirió siempre a la enseñanza de los primeros maestros taoístas. Pero, elementos primitivos y mágicos se mezclaban con la filosofía pura de Lao-Tse; técnicas del soplo, uso del "elixir de larga vida", medios físicos y drogas para prolongar la vida y ahorrar el *K'i*, aparecieron muy pronto en las especulaciones taoístas. Nació la idea de que era posible una longevidad extraordinaria (*chang-cheng* o *kiu-cheng*) conseguida por medios mágicos y prácticas místicas muy semejantes a los del Yogin de la India. Así encontramos leyendas taoístas que nos hablaban de siglos de vida de Lao-Tse... Pero estas creencias tenían un sentido simbólico para una minoría entre los taoístas que concibieron "tierras" cada vez más puras, tres planos (*san ts'ing*) correspondientes a los tres aspectos del "Señor del Cielo", por las cuales el ser humano subía lentamente hacia una vida cada vez más pura, incorpórea, hacia el *wu-wei* taoísta, el Silencio Absoluto. Estos conceptos parecen identificarse con los grados de los Bodhisattvas, estudiados más arriba. Para las masas, los infiernos budistas entraron también en el Taoísmo y se habló de la transmi-

gración en el mundo de los dioses, del infierno, de los hombres; la mezcla de las dos corrientes era completa.

Para los neotaoístas, la santidad llegó a ser el arte de la inmortalidad. El Emperador Wu (140-87) decía que abandonaría de buena gana el Imperio y los suyos si un Dragón le raptase a los cielos; quiso entrar en comunicación con los genios y los Inmortales y mandó hacia el Kuen-Luen misiones para descubrir el camino del paraíso taoísta. En este paraíso no se conoce la muerte: el santo que reside en él es "Vida pura", juega con los elementos materiales, "aspirando el viento y bebiendo el rocío"; su potencia (*chen*) se ha concretado como el agua que se transforma en hielo. Es el maestro de todas las fuerzas de la naturaleza. Los textos taoístas llaman a los habitantes de este paraíso *Ta-Jen* (hombres grandes), *Che-Jen* (hombres supremos), *Chen-Jen* (hombres genios), *Cheng-Jen* (hombres santos). Estos nombres se les dieron también a los maestros taoístas porque tenían más o menos los mismos poderes que aquellos superhombres. La tradición taoísta ha creado un grupo de ocho "Inmortales", los *Chen-Jen* (hombres genios) deificados, que se representan en todos los templos taoístas junto a Lao-Tse; cada uno se caracteriza por un símbolo ornamental que define su personalidad. Estos "Inmortales" son: *Liu Tung-Pin* (atributo: la espada), *Li Tieh-Kuai* (atributo: la calabaza y la muleta de hierro), *Chung Li-Hsuen* (atributo: el abanico), *Tsao Ku-Kiu* (atributo: las castañetas), *Lan Tsai-Huo* (atributo: la cesta de flores), *Chang-Kwo* (atributo: su mágico asno blanco en una pequeña caja), *Han Hsian-Tsze* (atributo: su flauta), *Ho Ssien-Ku* (atributo: una flor de loto).

Solamente el éxtasis puede conservar intacto el poder de la vida (*chen-ts'iuan*); la santidad es un éxtasis permanente en el cual la libertad del ser humano es completa, total; el vacío que el santo ha creado en sí mismo con las técnicas de santidad, se extiende al universo entero.

Al lado de este "teísmo" y de esta "moralidad" extraños al Taoísmo primitivo, se advierte una vuelta a los primitivos conceptos mágicos que han penetrado muy profundamente las nociones taoístas, no solamente en las creencias populares, sino también en las técnicas místicas y filosóficas del Taoísmo intelectual y culto. Hemos visto que los antiguos métodos y las técnicas físicopsicológicas del Yoga hindú se encuentran también en las primitivas concepciones chinas y en el Taoísmo clásico y moderno. Los procedimientos del *Yin-Yang*: dosificación en los alimentos y en las bebidas, introducción por medios mágicos en ciertas medicinas bajo el nombre de *chuan* (oro

fluido), la preparación del "elixir de vida" con el cinabrio (*nei-tan*), la exposición del cuerpo desnudo al sol, permiten restaurar la fuerza vital primitiva, restablecer en el cuerpo físico el equilibrio turbado del *Yin-Yang* y lograr una longevidad extraordinaria. Naturalmente, para el taoísta culto, estos medios físicos no tienen nada que ver con la perfección moral, la salvación o la santidad; son procedimientos que sólo permiten obtener un cuerpo sano y purificado, facilitando así el dominio sobre uno mismo y el ejercicio de la voluntad moral. En la China medieval, hubo muchas y muy diversas corrientes y sería un error mezclar indistintamente los conceptos de baja magia de unas con las especulaciones filosóficas de otras. Conocemos algunas escuelas: la del *Yin-Yang*, que se apoyaba principalmente sobre el antiguo libro chino del *Y-King*; la de los *Tao-Kia*, que quería conservar la doctrina de Lao-Tse en su pureza; la de los alquimistas (*Lu-Huo*), cuyos miembros, los *Chen-Sien-Kia*, buscaban la inmortalidad mediante prácticas de magia "blanca" o "negra". Los *Tao-Kia* consideraban con horror a las sectas que no seguían en toda su pureza la enseñanza de Lao-Tse.

Si resumimos el misticismo taoísta, se pueden establecer los cuatro puntos siguientes, según W. R. Inge: conocimiento esotérico basado en la enseñanza de Lao-Tse y transmitido por maestros que lo dan en el secreto y en el silencio; quietismo religioso y ético que se transparenta en toda la doctrina taoísta; ejercicios espirituales especiales, muy parecidos a los del Yoga hindú, que producen el vacío en la mente, aniquilan los deseos de la vida y de los sentidos y conducen a una especie de ascetismo; repulsión de las cosas materiales, de la vida social y también de las virtudes "convencionales".

Wei-Pai-Yang, el fundador de la escuela mágica

La escuela mágica del Taoísmo habría sido fundada, según el P. Wieger, por un tal Wei-Pai-Yang, en el siglo II de nuestra era, bajo los *Han* orientales. Su obra, el *Cheu-Yi-Ts'an-T'ung-K'i*, "el Cuadro de las Tres Escuelas", es el libro fundamental de toda la magia y alquimia taoístas. Basado sobre el *Y-King* y en imágenes mágicas, es un tratado práctico de ciencia oculta.

Otra personalidad de la misma escuela fué Ko-Hiuan (hacia el 225 después de J. C.) que vivió en la corte del rey Sun-Kiuan de los *Wu*. La leyenda ha convertido a este personaje en una especie de genio humano. Vivió en los montes T'ien-T'ai en donde tuvo revelaciones de seres sobrenaturales y de un ermitaño, Siu-Lai-Lei, que

le inició en los misterios. Escribió un pequeño libro que tuvo éxito extraordinario: el *T'ai - Chang-Lao-Kun-Chuo-Ch'ang-Ts'ing-Tsing-King*, "el Canon de la Pureza Constante", del que se decía: "sobre los que lean este libro, espíritus bajarán del cielo para cuidar de ellos y proteger sus cuerpos purificados con el elixir de oro".

La escuela mágica del *Chen-Sien-Kia* tiene una serie de maestros (Ko-Hiao-Sien que subió al cielo, Yang-Hi que recibió su sabiduría de un asceta, Wei-Hua-Tsun), con una tradición oral, textos secretos escondidos en grutas, y leyendas maravillosas: así se nos habla de un tal Pao-Ts'ing, poseedor de escritos misteriosos que transmitió a su discípulo Hu-Ying, el cual, a su vez, los dió al taoísta Yang-Hi (ya citado); la familia Hu conservó todos estos textos y los dió en 465 al Emperador Ming de la primera dinastía *Sung*; pasaron luego a manos del taoísta T'ao-Hung-King (siglo VI) que escribió algunas obras, cuya descripción hace el P. Wieger (*Canon*, números 164, 418, 831, 1004 y 1038). Toda esta misteriosa tradición fué recogida por Ko-Hung, el taoísta más famoso de la época, del que nos vamos a ocupar en seguida. Antes de hacerlo, debemos citar a King-Fang (siglo I antes de J. C.), comentador muy erudito del *Y-King* y del *Tao-Te-King*, y, sobre todo, a Wang-Fu-Tse (o Wang-Pi) que tuvo muy buena reputación, y fué autor del *Tao-Te-Chen-King-Chu*, obra muy útil para conocer el pensamiento del Taoísmo. Por último, como fundador de lo que se llama dinastía taoísta, mencionamos a Chang-Tao-Ling (34-157), que vivió 123 años, y gran parte de ellos retirado en las montañas del Se-Chuan, lugar legendario de todas las doctrinas maravillosas. Fué enseñado por seres sobrenaturales que se le aparecían y, particularmente, por Lao-Tse quien le dió un escrito mágico. Pasó luego a la montaña Lung-Hu-Schan (Dragón-Tigre), en el Kiang-Si, donde alcanzó la inmortalidad. Sus sucesores y descendientes recibieron el título de *Tian-Schi*, "Maestro del Cielo", y se cuenta que era siempre la misma personalidad que se reencarnaba de nuevo en la familia, como en el Tibet y en algunas sectas de la India. Cada vez que moría el *Tian-Schi*, Chang-Tao-Ling tomaba cuerpo nuevamente en un niño de la familia que se daba a conocer de un modo sobrenatural. Este "Maestro del Cielo" tuvo una autoridad muy grande, de influencia esencialmente moral, sobre los taoístas. La comunidad, fundada en el siglo primero en el Se-Chuan, fué una de las más ricas de China. El papado y las concesiones terrenales anejas fueron abolidas por el gobierno nacionalista en 1926, aunque esta medida fuese más bien teórica que efectiva.

Ko-Hung

Uno de los maestros taoístas más conocidos de esta escuela fué el célebre Ko-Hung o Pa-P'u-Tse, que murió hacia el año 386 después de J. C. La leyenda dice que había recibido sus poderes de Pao-Ts'ing, su suegro, cuyos secretos mágicos conocía. Históricamente, es el punto de enlace de diversas escuelas taoístas mágicas cuyas tradiciones recogió. Se le consideró como santo taoísta, *Sien-Chen.*

Ko-Hung procedía de una antigua familia taoísta de magos, a la que perteneció el legendario Ko-Hiuan, ya citado más arriba, cuyos secretos poseía misteriosamente el joven Ko-Hung. Fué llamado a la corte del Emperador Yuan-Ti de los *Tsin* orientales (318-323), en Nanking, donde destacó por la pureza de su vida y la dignidad de su conducta. Se retiró después al Lo-Fu-Chan, montaña próxima a Kuang-Tung y vivió allí el resto de su vida. Su obra principal fué el *Pao-P'u-Tse* (nombre literario con el que se designa también a su autor): es el libro más importante del Taoísmo moderno, cuyo espíritu puede muy bien resumirse en esta cita: "El Taoísmo es la raíz del Confucionismo. El Confucionismo es comprensivo, pero olvida lo esencial".

Zenker ha traducido algunos pasajes del capítulo titulado *T'u-Chen,* "De la Perfección Terrestre". Voy a citar algunos párrafos que nos permitan tener una idea bastante clara de la evolución del Taoísmo posterior a Lao-Tse:

"Mi maestro dijo: El hombre que sabe que todo es Uno, conoce a todos los seres del mundo; al que sabe que todo es Uno, nada escapa; al que no lo sabe, todo escapa. El Tao tiene su origen en el Uno y no se puede comparar con nada; todo ser se vuelve como él. En consecuencia, aunque el cielo, la tierra y el hombre sean tres, hacen, sin embargo, uno... Se le mira y no se le ve, se le escucha y no se le oye. El maestro que quiere vivir largo tiempo, debe atarse con el Uno. Se debe meditar profundamente sobre el Uno. Cuanta más hambre se tiene del Uno, más harto está uno. Si el hombre puede conservar el Uno, el Uno, a su vez, conservará al hombre. Mientras que si se aleja del Uno, las tropas de los demonios le acometen; si vuelve al Uno, los demonios desaparecen. Camina y no tiene nada. Guarda la unidad con el Uno y conserva puro el espejo del conocimiento. Todos los que viven castos y sin mancha, puros y continentes, practicando los ejercicios de respiración, no se transformarán más con la contemplación del espíritu... Toma cinabrio

de oro, elixir magnífico, y aunque tú no dejes todavía este mundo, no te equivocarás más. El que conserva el dominio de sí mismo, manda sobre las enfermedades y crece en sabiduría a pesar del destino. Cuando no se ha alcanzado la perfección, es menester utilizar la oración y los ayunos para desviar las desgracias que vienen del exterior. Sólo el que queda fiel al Uno logra la unidad como recompensa y no debe temer tal suerte".

Hiu-Siun y sus sucesores

Después de Ko-Hung, se puede citar como maestro taoísta a Hiu-Siun, que vivió en la corte de los *Tsin* y luego se retiró a las montañas del Se-Chuan, donde murió en 374 después de J. C. Escribió muchos libros sobre cosmología, ética, ocultismo (*Canon*, traducción Wieger, núms. 437, 546, 558, 559, 560, 565, 566).

Merece citarse también T'ao-Hung-King († 536), que es venerado como santo taoísta (*Sien-Chen*). Publicó un *Tratado sobre los Genios* (*Chen-Kao*) y varios libros sobre prácticas de ascetismo taoísta para llegar a ser inmortal (*chen*).

Después de esta época, el Taoísmo llegó a ser más bien una escuela de magia y de ocultismo que un centro de filosofía. Las ideas filosóficas y místicas de Lao-Tse no pueden ser reconocidas bajo las fórmulas mágicas y alquímicas que las envuelven. En 741, los taoístas consiguieron del Emperador *Ming*, Hunag-Ti, la creación de una escuela taoísta, donde se preparaba a los aspirantes para los grados administrativos, análogamente a como se hacía en la escuela confucionista; pero esta institución no pudo vivir más de veintidós años.

Es cierto que el Taoísmo llevaba en sí mismo los elementos de degeneración cuando pasó del estado de pura filosofía al de las prácticas seudo-místicas. En todo misticismo se halla siempre el peligro de descenso y de caída: los sistemas hindúes gnósticos no pudieron escapar a ello; cuanto más desaparecían las personalidades de la vida mística, tanto más se reforzaban la magia y el ocultismo. Naturalmente, siempre hubo taoístas que supieron conservar la pura enseñanza de su Maestro y la tradición viviente de Lao-Tse: según mis informaciones, parece que existen todavía hoy, en algunos monasterios taoístas chinos, hombres que viven una vida pura y sabia de *Tao-Kia*, meditando y practicando las enseñanzas antiguas sin ninguna mezcla de magia ni de degeneración mística, aunque sobre esto es muy poco lo que se sabe, debido principalmente a falta de traducciones de los textos taoístas que hacen el problema muy oscuro. Sucede aquí lo mismo que con el Tantrismo hindú: existen tradiciones todavía vi-

vientes, escondidas celosamente por sus seguidores, quienes las rodean de secretos y de tabúes místicos, y en donde la tradición oral juega un papel importantísimo. La mayoría de los *Tao-Che* actuales no son más que charlatanes y mendigos que abusan de la credulidad pública.

VI. El arte taoísta chino

Debemos fijarnos, por último, en la gran influencia del Taoísmo en el campo artístico chino. La filosofía del arte y la estética china derivan directamente de los conceptos taoístas del mundo y de la vida, a los cuales hay que añadir las influencias budistas, según ya vimos. La poesía utilizó mucho la noción del *wu-wei*, de la luz espiritual en el hombre; la idea de la vida que participa de la unidad universal, fuente de todas las acciones, influyó mucho sobre la antigua poesía y pintura chinas. El concepto taoísta de la vida, esa búsqueda del más allá de lo mental y del intelecto, se encuentra en las antiguas obras sobre el arte de la pintura, en el *Ku-Hua-P'ing-Lu* del célebre artista Sie-Ho (479-502)[9]. Los principios que expone en su libro son taoístas, según hace notar acertadamente Zenker: cada obra de arte es la creación auténtica y verdadera de un artista cuya fuerza creadora es la manifestación misma de la fuerza creadora del universo y que debe producir formas de un mundo más perfecto y puro como modelo de una humanidad superior. Toda técnica debe proceder de un pensamiento creador y formar una unidad indivisible con la idea.

Estos conceptos artísticos taoístas son muy originales; duraron hasta el fin de la época de los *T'ang*. Aún hoy se conserva una obra sobre arte debida a Kuo-Jo-Hiu, del tiempo de la dinastía *Sung*, hijo del célebre paisajista Kuo-Si, y discípulo del famoso Li-Cheng. Muy conocido es el tratado sobre *Los Montes y las Aguas* (*Chan-Chuei*), del pintor Kuo-Si (nacido hacia 1020). René Grousset observa que el tratado de Kuo-Si es pura y simplemente el comentario sobre la idea —aparecida bastante más tarde entre nosotros— de que el paisaje es un estado del alma.

Para Kuo-Jo-Hiu, la estética taoísta debe ser el fruto de la intuición pura. He aquí algunos pasajes de su obra[10], el *T'u-Hua-Kien-Wien-Che*: "El agua es la sangre de las montañas, la hierba y los árboles son sus cabellos, las nubes y las nieblas, su tez celeste. Las montañas son las caras del agua; las casas, sus cejas y sus ojos; los pescadores, su alma. Las montañas son más hermosas cuando tienen agua, más agradables cuando tienen casas, más alegres y más libres

cuando hay pescadores... El agua es algo viviente; en consecuencia, es profunda y calmosa, o dulce y unida como el mar, o densa como la carne, o giratoria como alas, o desbordante y delgada, viva y rápida como una flecha, abundante como una fuente... La hierba y los árboles al lado del río tienen un aspecto risueño, y bajo sus velos de niebla y de nubes parecen hermosas señoras... Las rocas son los huesos del cielo y de la tierra". Más adelante, después de estas ideas vivientes sobre la naturaleza, Kuo-Jo-Hiu añade: "Los antiguos decían que un poema era un cuadro sin formas visibles; y un cuadro, una poesía a la cual se había dado formas... Un verdadero artista debe cultivar en sí mismo la dulzura, la bondad, la grandeza de alma; debe tener ideas agradables y ser capaz de entender los sentimientos y las situaciones de los otros seres humanos. Cuando los pensamientos no pueden tomar su elevación, cuando están melancólicos y concentrados sobre un solo punto, los artistas son incapaces de crear o de ver las particularidades del espíritu ajeno. Debo vivir en una casa tranquila, en una habitación aislada cuya ventana esté abierta, perfumada con incienso; tengo, pues, el sentimiento justo y el gusto exacto para pintar y crear lo misterioso y lo maravilloso".

El arte taoísta chino, cuyas influencias se perciben en la pintura *Zen* del Japón, ha conservado ese sentido tan especial de intuición estética, casi mística, creadora de una forma simbólica que subyuga por su embeleso y encanto. Pero aquí no se puede olvidar la influencia budista, ya señalada antes: los retratos de *arrhat*, los *Lo-Han* chinos, los santos budistas del pintor Li-Long-Mien (1040-1106) con sus caras ascéticas reflejando una extraña intelectualidad, muestran la fuerza de penetración del Budismo hindú en el pensamiento chino; estos temas, esencialmente hindúes, llegaron a ser completamente chinos. La escuela del Budismo contemplativo, *Ch'an* (traducción del *Dhyana* hindú), tuvo artistas de inspiración budista como Leang-K'ai y el famoso Mu-K'i, religioso este último del monasterio budista de Liu-T'ong-Seu y pintor de un animalismo fabuloso y divino, inspirado en la vieja mitología china. Es clásico su famoso "solitario dominando la serpiente", en un paisaje de montañas de ensueño (colección Iwasaki). Ya hemos hablado de las representaciones de las *Kwan-Yin* budistas: la de Daitokuji está sentada al pie de los montes, al borde de las aguas, "blanca aparición de expresión meditativa, dulce y grave a la vez..., en una atmósfera de bruma que vela los picos del fondo", como la describe Grousset.

Los cuadros de esta escuela expresan físicamente la meditación estética, un sentido extraordinario de comunión con el universo. Los elementos materiales de la pintura desaparecen casi totalmente detrás de la impresión misteriosa. El estudio de Siren nos da reproducciones admirables de estas épocas; muy notable, por ejemplo, es el paisaje de Leang-K'ai de la colección Sakai, descrito por Grousset: "Está hecho con nada: en el primer plano, una roca que emerge del agua habitada por tres troncos de árboles desnudos y como postrados; a la izquierda, una altura cubierta de nieve que se pierde en seguida; otras montañas nevadas, casi invisibles, en el fondo; en el medio, sólo la bruma..."

Esta pintura es budista en su origen, pero, sin embargo, y sobre todo, es china y taoísta de inspiración. La vista de este conjunto parece mostrarnos que la espiritualización de este arte, al contacto de las doctrinas intuitivas budistas y taoístas, es el resultado de un sentido de más allá, de misterio, de pureza estética muy peculiar. Pero la pintura taoísta tenía sobre todo un fin de eficacia práctica porque debía conducir al meditante a la total aniquilación del yo: el cuadro taoísta tiene siempre un fin místico. Desde la época de los *Liang* (907-923), el arte taoísta había penetrado en la corte imperial: ascético y contemplativo, vuelto hacia la naturaleza y no hacia lo sobrenatural; idealista, el arte de esta época ejerció una gran influencia sobre la pintura de los paisajes de China y del Japón. Los paisajistas de la dinastía *T'ang* (923-936) del Sur fueron a la vez poetas y pintores: Wang-Wei y sus discípulos pintaron con sutileza una naturaleza que se degrada, se evapora en perspectivas difusas e irreales. Estos artistas fueron, sobre todo, coloristas y conocedores perfectos de los recursos extraordinarios de la tinta; con el blanco y el negro consiguieron todas las gamas de la emoción estética, ejercitando su pincel en refinamiento y sobriedad, que son las características de esta pintura oriental. Esta estética es extraordinariamente varia y tiene de la caligrafía, de la filosofía, de la fantasía una sensibilidad única. No se debe olvidar que este arte buscó traducir el contacto íntimo entre el alma humana y la naturaleza. En la técnica de Wu-Tao-Tse (en japonés, Go Dô-si) y, mucho más tarde en el viejo loco del dibujo, Hokusai, encontramos una autonomía y libertad muy típicas.

Esta estética, tan religiosa, mística y libre, tuvo una influencia decisiva en la historia del arte en Extremo Oriente: permite comprender no solamente el arte del paisaje, sino también todas las expresiones del arte oriental. Hemos visto esta influencia en la pintura de la época *Sung*, budista y taoísta a la vez. Las pinturas eran obras

casi mágicas que tenían una vida propia y a menudo peligrosa; encontramos leyendas encantadoras de cuadros que se animan, de seres sobrenaturales, de *Se-Nin,* que salen del paisaje sobre sus caballos salvajes y mágicos: es notable la leyenda de un pintor que, ante un Emperador estupefacto, "entra" en la bruma de su paisaje y desaparece a los ojos de todos; tan perfecta y mágica era su obra...

La cerámica china pertenece a la misma corriente mística; aparece en sus formas unidas, concisas, este esfuerzo para captar el ritmo de la vida. Más tarde, en la época Sung, la calidad de la materia, las armonías sutiles, el encanto de la sensibilidad, los matices delicados, el color raro y los reflejos preciosos reemplazaron el sentido religioso y ritual evocador de las potencias secretas de la naturaleza, que encontramos en los jarrones primitivos. Esta monocromía respondía al gusto de una sociedad de diletantes que consideraban la sobriedad como el lujo supremo. Pero la cerámica asiática conservó siempre "estas virtudes estables y profundas de las cosas, asociadas a la belleza fugitiva de las apariencias, con el encanto de la onda que corre y del viento que pasa... Estas jarras son materia y vida por la tierra y por el fuego, son espíritu, equilibrio y descanso por la poderosa dignidad de las líneas" (Focillon) [11].

Capítulo IV

EL CONFUCIONISMO

Se puede afirmar que el Confucionismo representa a la China; la moralidad, el arte de gobernar, el concepto de la familia, de lo social, del imperio, están impregnados por la marca de Confucio y de su escuela; la mentalidad actual de la China es todavía confucionista; no hay un aspecto de la vida familiar, personal, íntima, pública, social de China que no sea "confuciano". Hemos visto ya los conceptos complejos que se deben tener del Confucionismo, con las nociones esenciales del orden y de la eficacia.

I. El fundador, Confucio

Para simplificar la lectura de este trabajo, conservo la forma occidental y popular ("Confucio") del nombre del célebre filósofo chino, que es la latinización del grupo de palabras *K'ung-Fu-Tse* que he estudiado ya y que significa "Venerado Maestro K'ung"; esta expresión es menos conocida en China que la de *K'ung-Tse* o de *Fu-Tse*. Habitualmente, se emplea sólo la palabra, *Tse*, "Maestro"; así se le llama corrientemente en los libros confucianos.

Confucio [1] era originario de una antigua familia de príncipes, los *K'ung*, cuya genealogía se puede comprobar hasta principios de la dinastía *Cheu;* su jefe era el duque de Sung. Su padre se llamaba Shu-Liang-Hi; nació en el año 551 antes de J. C. en Tseu, en el país de Lu; murió cuando Confucio tenía tres años. A pesar de la pobreza de su familia, recibió una educación esmerada. Se casó a los 19 años, y tuvo un hijo (Li) y una hija que la dió a uno de sus discípulos prefe-

ridos; pero no parece que fué feliz en su matrimonio porque, al cabo de algunos años, se separó de su mujer.

Fué, ante todo, un educador, un profesor. Entró en la administración pública, primero como vigilante de los graneros del Estado, luego como intendente de los pastos. Parece que aceptó estos puestos para poder vivir; pero se dedicó, al mismo tiempo, a la enseñanza, llegando a ser su casa un importante centro de reunión de los jóvenes eruditos, hijos de grandes funcionarios. El número de sus discípulos aumentó poco a poco, llegando a reunir al final de su vida, según se dice, más de tres mil.

La incorporación en una escuela filosófica china se hacía de modo semejante a como se hace en un gremio cualquiera: el patrón que el discípulo escogía no comunicaba sus enseñanzas si no venía a ponerse bajo su dirección. Después de siete días de ayuno purificador, el recipiendario era invitado a la mesa del Maestro y venía a vivir con él, tomando el título de *men-jen,* "el que se coloca cerca del portón (*men*) del maestro" para recibir su enseñanza. El lazo de vasallaje entre el discípulo y el maestro se traducía por la obligación de ponerse de luto los dos durante un tiempo determinado. Poco a poco el maestro descubría sus secretos y su enseñanza al discípulo. Esta enseñanza era retribuída: así podemos comprender que Confucio pudo vivir con las entradas de sus discípulos. El esoterismo del saber daba a esta enseñanza una atmósfera de secreto y de misterio de la que se aprovechaban algunos maestros sin escrúpulos. —Notemos aquí que el Confucionismo se llama en China *Yu-Kia,* "la escuela de los *Yu*", término que designaba, en la época de la dinastía *Chu,* a los sabios, a los filósofos, a los eruditos, a los maestros, encargados de la enseñanza pública.

Confucio se quedó algún tiempo en Lu, lugar de su nacimiento, hasta el 525. Por entonces, el orden social, todavía cimentado en el régimen feudal, comenzaba a sentir el influjo de la decadencia y sufría ya las premisas de la revolución que había de transformarlo. Confucio se propuso restablecer el orden tradicional mediante un grupo de funcionarios competentes y virtuosos, poniendo en práctica los principios de los antiguos sabios. Este carácter tradicional de su enseñanza explica por qué se llamó a su Escuela, la "de los *Yu*". ¿Quiénes eran estos sabios tradicionales? Eran los antiguos reyes legendarios, hombres de gran virtud, que abren la historia china: Yao, Chun, Yu, Chon-Tang, Wen-Wang, Wu-Wang, y sus ministros, hombres en verdad íntegros en aquel reino de oro: Kao-Yo (bajo Chun y Yu), Y-In (bajo Chon-Tang), Chu-Kung (bajo Wen

y Wu). Confucio se consagró poco a poco enteramente a la enseñanza, retornando a la gloriosa tradición antigua y elaborando un sistema completo social y político. Al mismo tiempo, afirmaba su carácter moral.

Comprendió su misión y la necesidad de viajar a través del Imperio, de corte en corte, para ofrecer sus consejos a los príncipes. En 525, se marchó a Lo; pero volvió a Lu después de un año. El desorden político era muy grande en este pequeño Estado, por los celos de tres familias que intrigaban contra el Emperador. Confucio, aunque pertenecía a una de estas familias, no se mezcló en sus asuntos; pero cuando el duque tuvo que huir del país, Confucio le siguió al Estado vecino de *Ts'i* (516). El duque King de *Ts'i* le recibió muy bien, pero Confucio rehusó un puesto oficial que le ofrecía, y viendo que sus consejos no servían de nada, volvió a Lu (515) y permaneció allí por espacio de quince años. Los sucesivos jefes del pequeño Estado quisieron atraer al Maestro, pero él permaneció en silencio, y en su retiro trabajó en la gran obra de su vida, estudiando y clasificando, con sus discípulos, todos los documentos antiguos que debían constituir la colección de los escritos canónicos de la antigüedad.

Hacia el año 500, estando el país en paz, Confucio aceptó el puesto de administrador o prefecto del Estado de Chung, el cual dirigió tan perfectamente que fué considerado como modelo de administración. El duque de Lu le nombró ministro de Justicia. Con ello parece que la situación moral del Estado mejoró en gran manera: apaciguó los conflictos políticos, debilitó la acción nefasta de las grandes familias y, sobre todo, la del poderoso prefecto Siao-Cheng-Mao, y restableció la autoridad del duque; fué ayudado mucho por dos de sus discípulos, Tse-Lu y Tse-Yu. Su fama de reformador se extendió por toda la China; pero eso mismo le granjeó numerosos enemigos en los alrededores del reino, los cuales influyeron en el duque y obligaron a Confucio a dejar el país en 496 con sus discípulos y a viajar por todo el Imperio.

Hasta su muerte, el filósofo reformador viajó de ciudad en ciudad sin permanecer más de tres años en cada una de ellas; siempre con la esperanza de hallar algún soberano que le permitiese poner a prueba su doctrina reformista. En todas las cortes fué recibido con grandes honores y regalos, pero no se seguían sus consejos. Según él mismo dijo, "fué del norte al sur, del oeste al este", y en ninguna parte encontró una ciudad desde donde poder levantar el Imperio de su decadencia: así, al pasar al reino de *Cheng*, se vió

reducido durante ocho días a la más extrema pobreza, y en el reino de *Song* fué perseguido por el poderoso ministro Huang-Ti, estando a punto de ser asesinado. Después de trece años de ausencia, y cansado de sus viajes, volvió a Lu a la edad de sesenta y nueve años, y el nuevo duque le recibió con grandes honores, pero sin darle posibilidad para su reforma en el Estado. Por esta época perdió a sus dos discípulos preferidos, Huei y Tse-Lu. Sus últimos días los consagró a reunir y recoger los escritos antiguos, que forman hoy los cinco libros canónicos. Murió en 479 a. de J. C., el undécimo día del cuarto mes del año.

Fué inhumado al norte de Lu, en Siu-Fu. Allí, y alrededor de su tumba, nació la pequeña ciudad de K'ung-Li (el caserío de *K'ung*), donde se conservaron sus reliquias: su gorro, su guitarra, su carro. En ella vivieron también sus más fieles discípulos.

Téngase presente que nuestra biografía sigue la tradición china, pero hay que advertir que no existe ningún testimonio exacto sobre su vida. Desde el momento en que Confucio fué considerado como patrón de la ortodoxia (*Yu-Kiao*), la historia china lo presentó como el *Yu* más ortodoxo. La descripción clásica del Maestro en los textos chinos es completamente convencional.

La personalidad de Confucio es muy distinta de la de Lao-Tse; no se le presentó nunca como un sabio perfecto; él mismo dijo, hablando de sí: "Todo lo que puedo decir de mí es que me esfuerzo incansablemente por imitar a los sabios y que educo a los otros sin descanso." No fué un filósofo al estilo europeo. Su finalidad era aprender cómo se puede llegar a ser un verdadero hombre; no es la meditación teórica sobre el Ser lo que hizo de él lo que fué. Se le ha comparado a Sócrates; su gloria y su prestigio fueron semejantes, pero, al contrario del filósofo griego, su posición fué la del depositario de una sabiduría tradicional sin mérito alguno de originalidad.

Tenía un conocimiento elevado y claro de su misión de educador; su carácter, tal como se puede ver en sus escritos y en los testimonios de sus discípulos, no fué ni arrogante u orgulloso, ni bajo o adulador como el de los jefes políticos; notamos en él una gran sensibilidad y un corazón muy delicado detrás de una rigidez de principio muy acentuada. Su sentimiento ante la muerte de sus discípulos o de las personas íntimas nos muestra un alma muy sensible, cosa que los suyos condenaban como contraria al protocolo: "lloraba demasiado para un verdadero dolor". Lo mismo se percibe en su compasión por los desgraciados y su amor hacia la patria. Exteriormente, su sensibilidad no se manifestaba nunca; su justicia,

que colocaba por encima del amor, iba siempre acompañada en la práctica de una gran tolerancia para los errores de los demás. No le faltaba finura de ingenio: como el pueblo murmurara contra el príncipe por amar a su amante más que a Confucio, éste sonrió y dijo: "No he visto nunca a un hombre que ame más la virtud que la belleza." Su obra se caracteriza por un carácter armonioso y equilibrado que ha resistido al tiempo. Confucio ha encarnado realmente al pueblo chino y ha sabido concretar el espíritu del Extremo Oriente de un modo perfecto. Su piedad, sin fundamento metafísico, es activa y alegre; se encuentra en ella indulgencia y buen sentido.

Su doctrina parece haber sido una doctrina de acción; enseñaba una moral activa, interesándole mucho menos la letra de los principios que la acción moral que quería ejercer. Su prestigio sobresalió ante todo como director de conciencias: tuvo un profundo conocimiento del hombre, aconsejando a uno la intrepidez y al otro la circunspección. Sacaba de cada ocasión la lección que sus discípulos podían aprovechar: "He aquí un hombre con el cual puedes hablar; tú no le hablas; pierdes un hombre. He aquí un hombre con el cual no puedes hablar; le hablas; tú pierdes una palabra." Pero tenía, sobre todo, una rigurosa atención a sí mismo y a sus gestos; observaba detenidamente cada situación y cada circunstancia. Sus discípulos hablaron del modo refinado y exquisito de sus modales y su trato. Para él, los hombres difieren menos por sus complexiones naturales que por la cultura (*si*) que reciben. Encontramos en el *Lun-Yu* (II, 4) una descripción de su evolución intelectual y moral: "A la edad de quince años, mi espíritu se entregaba continuamente al estudio; a los treinta, me había detenido en principios sólidos y definitivamente establecidos; a los cuarenta, no experimentaba más vacilaciones; a los cincuenta, conocía las leyes de la Providencia; a los sesenta, comprendía con facilidad las causas de los acontecimientos; a los setenta, mi corazón encontraba la satisfacción de sus deseos en el equilibrio de la justa medida."

En el mismo *Luen-Yu* leemos esta hermosa frase (citada por Giles): "De mí, se puede decir solamente que he perseverado sin lasitud y que he enseñado a los demás sin desanimarme." Cuando se estaba muriendo, sus discípulos quisieron ofrecer un sacrificio: pero Confucio respondió: "hace mucho tiempo que mi oración está hecha"

II. La obra de Confucio

La obra de Confucio puede dividirse en dos grupos [2]: los cinco libros canónicos (*Wu-King*) y los cuatro libros (*Se-Chu*) que contienen los escritos confucionistas propiamente dichos. Los libros canónicos son textos muy antiguos, como el del *Y-King*, "el Libro de las Mutaciones" [3]; el del *Li-Ki*, "las Reglas Rituales"; el *Chun-Ts'iu*, "los Anales de la Primavera y del Otoño", cuyos comentarios expresan el pensamiento de Confucio y de sus discípulos directos; el *Shu-King*, "el Canon de la Historia", llamado por los chinos, "Libros Conservados"; el *Shi-King*, "Libro de las Odas", canon de la poesía.

Los otros cuatro libros son el reflejo de la enseñanza del Maestro. El *Lun-Yu* es el texto más largo: se compone de un conjunto de sentencias y conversaciones del Maestro con sus discípulos, de anécdotas; está dividido en veinte capítulos. Se sabe que bajo el Emperador *Ts'ing*, Che-Huang-Ti, todos los libros fueron destruídos y que solamente escaparon los ejemplares escondidos. Afortunadamente, el texto del *Lun-Yu* fué preservado y cuando, bajo la dinastía *Han*, se buscaron los textos de Confucio, se descubrieron dos, uno en Lu y otro en Ts'i. En 150 antes de J. C., se encontró un tercer manuscrito en la familia *K'ung* de Lu. Este viejo *Lun-Yu* fué comparado con los otros textos: Y en los primeros años del siglo II de nuestra era, uno de los eruditos chinos, Tsin-Siuan, publicó una edición crítica con comentarios del texto del *Lun-Yu*.

El *Ta-Hio*, "el Gran Estudio", "la Enseñanza Real", es un breve tratado con comentarios canónicos atribuídos a Tseng-Tse (o Kung-Ki), discípulo directo de Confucio.

El *Chung-Yung*, "la Doctrina del Medio", es una obra filosófica que trata principalmente de ética; primitivamente estuvo incluído en el *Li-Ki*, o "Libro de los Ritos" chinos. Este texto forma la base para el estudio del pensamiento confuciano; se ocupa de las reglas de la conducta humana.

El cuarto libro es obra de Mong-Tse, conocido en Occidente bajo el nombre de *Mencius*, el más destacado discípulo de Confucio; comprende siete libros, con 270 capítulos. Fué incluído muy tardíamente entre los clásicos de Confucio, en 1127 d. de J. C., bajo la dinastía *Sung*.

III. La primitiva doctrina confucionista

El *Chung-Yung* permite un estudio bastante sistemático de la doctrina de Confucio que se resume en el artículo primero del texto: "La naturaleza es la voluntad de la divinidad; vivir libremente según la naturaleza es el deber del hombre. La enseñanza del deber es la base de la religión; no se puede uno apartar del deber un solo instante porque, si eso fuera permitido, el deber dejaría de ser. El sabio observa atentamente en sí lo que no es visible y teme mucho lo que no oye. Debe, sobre todo, examinar lo que está escondido en sí y conocer claramente los repliegues más profundos de su corazón. Sobre esto debe examinarse el sabio cuando está solo. El equilibrio es el origen, la armonía, la ley general de todos los cambios que se producen en el universo. Cuando ese equilibrio y armonía se hallan en grado máximo, el orden reina en el cielo y en la tierra y todos los seres se desarrollan." El problema de la naturaleza humana fué, en efecto, el objeto central de los estudios de los filósofos chinos, que vacilaron siempre entre las dos eternas cuestiones: ¿Es la naturaleza humana radicalmente buena o radicalmente mala?

Confucio consideraba a la naturaleza humana como naturalmente buena: "el hombre, desde su nacimiento, está constituído en rectitud" (*Lun-Yu,* VI, 17). Ya hemos dicho que su enseñanza fué la de la sabiduría tradicional de los antiguos sabios chinos: "yo transmito y comento las enseñanzas de los antiguos; yo nada nuevo invento. Doy mi confianza a los antiguos y los amo" (*Lun-Yu,* VII,1). Y su discípulo y nieto, Tse-Se, escribió: "El enseñó la doctrina original transmitida por los Emperadores Yao y Chun y adaptó y perfeccionó las leyes y las instituciones establecidas por Wen y Wu" (*Chung-Yung,* 30). Las ideas directrices de Confucio, inspiradas por el "Libro de los Anales", el *Shu-King,* se resumen así: amar al pueblo, renovarlo moralmente; servir con soberano respeto al Primer Dominador; cultivar la virtud personal y tender a la perfección personal; observar siempre en la vida privada y pública la ley del "justo medio"; tener en cuenta las inclinaciones contradictorias del hombre; practicar los deberes de las cinco relaciones sociales y buscar la paz y la armonía general.

El pensamiento de Confucio sigue las creencias y el modo de pensar del pueblo chino; la naturaleza es la materia universal en la que todas las fuerzas se equilibran al alcanzar el estado de *chung.* Las transformaciones del mundo fenoménico se hacen desde este *chung,* que es, en resumen, el concepto trascendental estático, bajo

la influencia del Tao (que es el concepto dinámico, poder regulador de la vida humana y ley de la vida social). Hemos visto ya la riqueza extraordinaria de este concepto; en los libros confucionistas, Tao tiene varias significaciones, primitivas unas, otras nuevas: es el término, la ley, la norma, la regla, la verdad, la virtud, la perfección, el deber, la justicia, la equidad, el orden, el estado, la condición de vida. Esta naturaleza equilibrada es llamada, en los textos de Confucio, "Madre de todos los seres". El fin de la enseñanza confuciana es alcanzar este estado de equilibrio, de *chung;* ése es el deber del hombre: "el sabio persevera en el justo medio (*chung*); el hombre vulgar se halla en constante oposición con el justo medio. El sabio permanece en este justo medio, porque se esfuerza en todo instante por alcanzar el medio (de la recta vía); el hombre vulgar se aparta del justo medio, porque no teme apartarse y sigue todas sus inclinaciones, sin moderación" (*Chung-Yung,* 2).

Como se ve, encontramos una concepción cósmica en la ética de Confucio; *chung* es el estado de la naturaleza en el plano divino; organizar en sí mismo esta armonía divina (lo que Confucio llama "volver a establecer la naturaleza") es el fin de la sabiduría confuciana. No somos coaccionados a seguir la vía del deber; tenemos libertad, pero el deber no deja de ser el deber. La ley moral es objetiva y universal, pues su valor reside tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, según las ideas chinas corrientes; y esta ley es evidente para todos con evidencia inmediata.

Hemos visto que Confucio no se preocupó nunca de la metafísica; se opuso a escrutar el misterio del destino, a tratar de los espíritus y de lo sobrenatural: "Lo que se sabe —dijo—, saber que se sabe. Lo que se ignora, saber que se ignora. Tú no sabes nada de la vida. ¿Qué cosa puedes tú saber de la muerte?". La posición de Confucio es muy semejante a la de Buda, según ya hemos visto. Ha codificado fórmulas de gobierno y de sabiduría social. El hombre de moralidad perfecta, el *jen* —dice— pone en primer lugar lo que es más difícil, después, en segundo lugar, las ventajas que puede sacar; así es como merece el título de *jen,* hombre moral perfecto. "El sabio aspira a la virtud; el hombre vulgar, al bienestar. El primero se aplica a observar las leyes; el segundo, a atraer para sí los favores."

El jen, el hombre moral perfecto

Este *jen* resume todos los conceptos éticos que salieron de labios de Confucio; es el yo social. Tseng-Tse resume así la doctrina de

su Maestro: "La doctrina del Maestro consiste en perfeccionarse a sí mismo y en querer a los otros como a sí mismo." "El sabio ama a todos los hombres y no tiene parcialidad por nadie" (*Lun-Yu*, II, 14); "el sabio es sociable, pero no es hombre de partido" (íd., XV, 21); "el sabio exalta a los demás y se rebaja a sí mismo; concede el primer lugar a los demás y toma el último para sí" (*Li-Ki*, XXVII, 1). El *jen* implica a la vez un sentimiento de humanidad para con los demás y un sentimiento de dignidad humana para consigo mismo con todas las virtudes que este ideal exige: magnanimidad, buena fe, beneficencia. En las relaciones exteriores, el *jen* se traduce por el control constante de sí mismo, por el respeto de los ritos y por una gran cortesía. "La moral individual y la moral social no se distinguen; el buen gobierno del pueblo está en razón de las virtudes del príncipe y estas virtudes reflejan el orden del cielo. La virtud del Soberano, la influencia sobrenatural que procede de su cargo del mandato celeste, es la que hace la buena o la mala conducta del pueblo." El Confucionismo es un civismo en colaboración con el orden cósmico. Pero sería un error creer que la idea principal de Confucio fué reformar la sociedad de su época con un código moral nuevo; no persiguió ningún fin particular; fué un hombre de tradición, sobre todo.

El *jen* se escribe, en chino, con un carácter compuesto del signo "dos" y del signo "hombre"; significa el compuesto, el conjunto de dos, y estos "dos" son uno mismo y los demás a los que se debe querer como a uno mismo (*Lun-Yu*, XV, 23 y VI, 28). He dicho antes que el concepto de *jen* significaba el yo social, pero, como Confucio pone su doctrina sobre el plano ético, se debe decir que es también una virtud única, universal, un modo de ser que refleje el cosmos, con la cual se puedan cumplir todos los otros deberes. "Un hombre que tiene el *jen* puede permanecer firme y afirmar a los demás." La virtud del *jen*, el amor del prójimo, está ligado a un mandato del cielo (*T'ien-Ming*) e interesa menos al individuo que a la humanidad entera; es una virtud cósmica: *jen jen cha jen ye*, dijo Confucio, "el amor del prójimo es lo que hace al hombre" (*Chung-Yung*, XX, 5). Este concepto se aproxima a la ley moral objetiva de Kant y a su metafísica de las costumbres, según Zenker; Kant dió también una fórmula cósmica a su imperativo categórico. Para el filósofo chino, la naturaleza es la voluntad de la divinidad, según ya hemos visto.

Encontramos en el *jen* dos características esenciales: el respeto ajeno y el respeto de sí mismo. Confucio (o sus discípulos) tuvieron una

idea base: rechazar toda especulación sobre el universo y hacer del hombre el objeto mismo del saber. Ahora bien, el principio de este saber, el único interesante y eficaz, era la vida en sociedad, el trabajo del conocimiento, de investigación, de verificación, proseguido en común: la cultura humanística. Cultivarse (*sieu-ki*) no es solamente un deber de moral personal; pues la dignidad humana se constituye gracias a la vida de sociedad, y la sociedad se aprovecha de la cultura de los sabios. Para Confucio, el individuo no se destaca nunca abstractamente de los grupos jerárquicos de la sociedad. El no intentó fundar una ciencia abstracta del hombre, sino un arte de la vida psicológica, moral y política; arte nacido de la experiencia, de las observaciones, del conocimiento de la tradición antigua.

El Tao confucionista

Confucio se limitó a interpretar las nociones tradicionales, sin innovar apenas nada. La realización de la ley moral, del Tao, es la perfección de sí mismo; por eso, el Maestro puso al frente de su obra: "Desde el Hijo del Cielo (el Emperador) hasta el hombre del pueblo, cada uno debe perfeccionarse a sí mismo" (*Ta-Hio,* VI). Pero el conocimiento de sí mismo exige una sinceridad rigurosa y un examen de conciencia muy estricto, una crítica inexorable sin compasión alguna. Confucio ha visto muy claramente los errores involuntarios de la introspección; el comentario canónico del *Ta-Hio* (VII) dice: "Perfeccionarse a sí mismo consiste en regularizar los movimientos de su corazón. Bajo la impresión de la cólera o del resentimiento, del temor o del terror, de la pasión, de la inquietud, de la afición, el corazón no está equilibrado. En esta situación, se mira sin ver, se oye sin escuchar, se come y no se cata el gusto de los alimentos. Perfeccionarse consiste, pues, en regularizar los movimientos de su corazón." Confucio, muy justamente, nos indica que, según el estado del corazón, el mundo exterior se nos muestra bajo aspectos diferentes, lo cual es causa de posibles ilusiones peligrosas. Los estudios sobre el subconsciente, de tan capital importancia en la psicología moderna, se realizaron y pusieron en práctica en China unos siglos antes de Jesucristo; la frase siguiente es muy significativa: "El sabio vela con cuidado cuando está sólo consigo mismo; para él, nada hay más claro que los repliegues de su corazón, que ni aun en las menores manifestaciones escapa a sus ojos". La sinceridad, aún en sus propios pensamientos, es el camino de esta introvisión.

Confucio insiste sobre la ilusión de juzgar el valor de una cosa según la impresión agradable o desagradable que produce en nuestros sentidos. Para tener un juicio claro, se debe considerar el mundo y las cosas sin tener en cuenta nuestros deseos o nuestro interés; por eso es necesario el más fino y agudo análisis psicológico para percibir las relaciones escondidas del yo íntimo con los deseos profundos y subconscientes. La sinceridad permite descubrir los retrocesos de los deseos, según los términos del psicoanálisis moderno, y esta claridad de conciencia permite también ver a sangre fría los acontecimientos exteriores, las personas y las cosas.

El manantial del conocimiento humano es la evidencia intuitiva, pero no todos los hombres están capacitados para semejante intuición; sólo el santo está en contacto con las ideas contemplativas.

El ming, el nombre propio de las cosas

Confucio, imbuído en los conceptos tradicionales chinos, insistió sobre la necesidad de dar a cada cosa su nombre propio, su ming, su verdadero término. "Cada cosa debe tener el nombre que es propio para ella, porque, si hay confusión en el lenguaje, las cosas no se hacen, y, si las cosas no se hacen, los ritos sociales (*li*) son descuidados. Conocer el verdadero nombre de las cosas, es tener una actitud justa frente al mundo exterior y adquirir una perfecta voluntad. La voluntad perfecta controla los movimientos del corazón; el orden reina, entonces, en la familia y en el país."

Confucio solía decir: "Si los conceptos no son exactos, los discursos no concuerdan; si los discursos no concuerdan, las obras no se producen; si las obras no se producen, la moral y el arte no florecen; si la moral y el arte no florecen, los castigos no tienen efecto; si los castigos no tienen efecto, el pueblo no sabe dónde poner los pies" (*Lun-Yu*, XII, 3).

El li, los ritos sociales

Esta doctrina —búsqueda de valores absolutos que sirvan de garantía contra los errores y las ilusiones— fué deformada más tarde por algunos discípulos del Maestro, que enseñaron una doctrina fosilizada y formalista, en la que el corazón no contaba para nada, absolutamente ajena a la enseñanza de Confucio. La ciencia occidental ha creído ver en la importancia concedida a la noción del *li* por los chinos la causa fundamental de la rigidez de su espíritu. Pero eso no es ver-

idea base: rechazar toda especulación sobre el universo y hacer del hombre el objeto mismo del saber. Ahora bien, el principio de este saber, el único interesante y eficaz, era la vida en sociedad, el trabajo del conocimiento, de investigación, de verificación, proseguido en común: la cultura humanística. Cultivarse (*sieu-ki*) no es solamente un deber de moral personal; pues la dignidad humana se constituye gracias a la vida de sociedad, y la sociedad se aprovecha de la cultura de los sabios. Para Confucio, el individuo no se destaca nunca abstractamente de los grupos jerárquicos de la sociedad. El no intentó fundar una ciencia abstracta del hombre, sino un arte de la vida psicológica, moral y política; arte nacido de la experiencia, de las observaciones, del conocimiento de la tradición antigua.

El Tao confucionista

Confucio se limitó a interpretar las nociones tradicionales, sin innovar apenas nada. La realización de la ley moral, del Tao, es la perfección de sí mismo; por eso, el Maestro puso al frente de su obra: "Desde el Hijo del Cielo (el Emperador) hasta el hombre del pueblo, cada uno debe perfeccionarse a sí mismo" (*Ta-Hio*, VI). Pero el conocimiento de sí mismo exige una sinceridad rigurosa y un examen de conciencia muy estricto, una crítica inexorable sin compasión alguna. Confucio ha visto muy claramente los errores involuntarios de la introspección; el comentario canónico del *Ta-Hio* (VII) dice: "Perfeccionarse a sí mismo consiste en regularizar los movimientos de su corazón. Bajo la impresión de la cólera o del resentimiento, del temor o del terror, de la pasión, de la inquietud, de la afición, el corazón no está equilibrado. En esta situación, se mira sin ver, se oye sin escuchar, se come y no se cata el gusto de los alimentos. Perfeccionarse consiste, pues, en regularizar los movimientos de su corazón." Confucio, muy justamente, nos indica que, según el estado del corazón, el mundo exterior se nos muestra bajo aspectos diferentes, lo cual es causa de posibles ilusiones peligrosas. Los estudios sobre el subconsciente, de tan capital importancia en la psicología moderna, se realizaron y pusieron en práctica en China unos siglos antes de Jesucristo; la frase siguiente es muy significativa: "El sabio vela con cuidado cuando está sólo consigo mismo; para él, nada hay más claro que los repliegues de su corazón, que ni aun en las menores manifestaciones escapa a sus ojos". La sinceridad, aún en sus propios pensamientos, es el camino de esta introvisión.

Confucio insiste sobre la ilusión de juzgar el valor de una cosa según la impresión agradable o desagradable que produce en nuestros sentidos. Para tener un juicio claro, se debe considerar el mundo y las cosas sin tener en cuenta nuestros deseos o nuestro interés; por eso es necesario el más fino y agudo análisis psicológico para percibir las relaciones escondidas del yo íntimo con los deseos profundos y subconscientes. La sinceridad permite descubrir los retrocesos de los deseos, según los términos del psicoanálisis moderno, y esta claridad de conciencia permite también ver a sangre fría los acontecimientos exteriores, las personas y las cosas.

El manantial del conocimiento humano es la evidencia intuitiva, pero no todos los hombres están capacitados para semejante intuición; sólo el santo está en contacto con las ideas contemplativas.

El ming, el nombre propio de las cosas

Confucio, imbuído en los conceptos tradicionales chinos, insistió sobre la necesidad de dar a cada cosa su nombre propio, su ming, su verdadero término. "Cada cosa debe tener el nombre que es propio para ella, porque, si hay confusión en el lenguaje, las cosas no se hacen, y, si las cosas no se hacen, los ritos sociales (*li*) son descuidados. Conocer el verdadero nombre de las cosas, es tener una actitud justa frente al mundo exterior y adquirir una perfecta voluntad. La voluntad perfecta controla los movimientos del corazón; el orden reina, entonces, en la familia y en el país."

Confucio solía decir: "Si los conceptos no son exactos, los discursos no concuerdan; si los discursos no concuerdan, las obras no se producen; si las obras no se producen, la moral y el arte no florecen; si la moral y el arte no florecen, los castigos no tienen efecto; si los castigos no tienen efecto, el pueblo no sabe dónde poner los pies" (*Lun-Yu*, XII, 3).

El li, los ritos sociales

Esta doctrina —búsqueda de valores absolutos que sirvan de garantía contra los errores y las ilusiones— fué deformada más tarde por algunos discípulos del Maestro, que enseñaron una doctrina fosilizada y formalista, en la que el corazón no contaba para nada, absolutamente ajena a la enseñanza de Confucio. La ciencia occidental ha creído ver en la importancia concedida a la noción del *li* por los chinos la causa fundamental de la rigidez de su espíritu. Pero eso no es ver-

dad. La importancia extraordinaria de los ritos mágico-sociales, de las leyes, de las costumbres y de las actitudes en el espíritu chino no provienen del Confucionismo, sino que tiene raíces mucho más profundas, como lo hemos visto ya: tiene su orígenes en los fundamentos mismos del alma china. Hay autores, como Zenker, que piensan que la causa fué también la constitución feudal del país y la división de su pueblo en dos clases distintas: la nobleza (*Kiun-Tse*), con los dignatarios ordenados en cinco grados y la familia imperial; y el pueblo humilde, la pequeña gente (*Siao-Jen*). La necesidad del orden social y político exigía una observancia muy estricta de las leyes y de las costumbres. Esta visión "sociológica" es inexacta; la condición de estado imprecario de la sociedad china no fué una excepción; fué, por el contrario, el estado normal de todas las civilizaciones en su evolución. En China, el concepto de los ritos, del *li*, sistema de comportamientos eficaces, es mágico, religioso; hemos visto que el gesto debe obedecer a un rito y, así, la moral china fué esencialmente una moral de la actitud, sin que por eso se deduzca una carencia de profunda sensibilidad.

Confucio se limitó a codificar nociones tan naturales para los chinos y las aplicó al arte del gobierno de sí mismo y del pueblo; entre ellas estaba el concepto del *li*. Ese término no tiene posibilidad de traducción exacta, como la mayor parte de las palabras filosóficas chinas; significaba originariamente los ritos religiosos; hoy tiene el sentido del conjunto de los códigos, de los reglamentos de la vida humana, especie de "suma" de los deberes sociales. En cuanto a la forma, los ritos se dividen en cinco especies, a saber: de fiestas, de duelo, militares, de hospitalidad, de alimentación. En cuanto a su objeto, comprenden nueve clases, explicadas y reguladas en el *Li-Ki*. Los ritos requieren en su autor la virtud y la autoridad y, considerados así, conviene que sean conformes a la razón y que se ajusten a las circunstancias de tiempo y lugar.

El *li* constituyó para el chino el regulador seguro y religioso de la acción diaria; "aquel que no conoce los ritos no será constante en su conducta" (*Lun-Yu*, XX, 3). Dice Confucio: "El respeto sin *li* es bajeza, la prudencia sin *li* es temor, el valor sin *li* es desorden, la franqueza sin *li* es ofensiva." Confucio creó el tipo del hombre noble (*Kiun-Tse*), noble, no por su nacimiento, sino por su mentalidad y el perfeccionamiento de sí mismo, el hombre instruído y favorecido; hay hombres y mujeres muy ignorantes que pueden obrar según las reglas y alcanzar así el fin, y sabios muy grandes que no pueden. La observancia del *li* no es el fin en sí mismo, sino el ca-

mino que conduce a la perfección moral, al Tao; es, sobre todo, la condición psicológica que permite descubrirla. Los ritos son los instrumentos espirituales, la técnica reguladora de la vida humana. Sus aspectos mágico-religiosos se perciben muy bien en la importancia dada por Confucio a la música, medio eficacísimo para conducir a los hombres a la recta vía, cuyos fundamentos se basan en la virtud y en la generosidad. Los confucionistas formaron toda una doctrina sobre la música: "la música obra sobre el interior del hombre, y los ritos sobre el exterior; el fin de la música es la armonía... Cuando se estudia a fondo la música para regular el corazón, éste se torna naturalmente sosegado, recto, amante, sincero. Cuando el corazón se halla en la calma, en la rectitud, en el amor y en la sinceridad, posee la alegría. Al tener alegría, es feliz. Al ser feliz, practica constantemente la virtud" (*Li-Ki*, XVII), y añade: "los grandes sabios amaban la música y veían que era un medio apto para enseñar al pueblo la bondad, pues produce impresiones profundas, modifica los usos y transforma las costumbres".

Si Lao-Tse insistió más en el estudio metafísico del Tao en su aspecto ascético y exterior al mundo, Confucio subrayó el poder de santidad y de regeneración moral de las fuerzas "mágicas" del *li* y de los hombres que, habiendo recibido su mandato del Cielo, le han seguido perfectamente. El Emperador, el sabio, el hombre santo, cada uno ha recibido su misión del Cielo; pertenecen a esa prole de genios, de reyes mágicos, de Emperadores fabulosos instruídos por animales extraordinarios que salen de la tierra o del río; los grandes civilizadores chinos fueron santos (*cheng-jen*), en sentir de la tradición; habían recibido el conocimiento al nacer y eran hombres naturalmente perfectos, instructores por excelencia de los demás. Al lado de estos genios sobrehumanos, divinos, que conocen los ritos y el *li* naturalmente, están los sabios ordinarios (*kiun-tse*), hijos de la tierra, que deben trabajar sobre sí mismos para dominar sus debilidades, restablecer la armonía en su propia persona y tomar como ejemplo a los sabios por excelencia, a los hijos del Cielo, a los santos, portadores de la voluntad celeste, llenos de potencias mágico-religiosas.

Lo que muestra bien las relaciones cosmológicas de estos conceptos en Confucio, es su comentario del libro más antiguo de China, el *Y-King*. La polaridad de las fuerzas fundamentales es el principio creador, *K'ien*, y el receptivo o pasivo, *K'un*, correspondiente a la acción del *Yin-Yang* en la manifestación cuyo conjunto forma la materia cósmica. El Ser Primordial es el equilibrio eterno de las fuerzas (*chung*) concebidas como relación estática; el espíritu, *ming-chen*,

obra sobre esta materia, como fuerza dinámica. El hombre creador, el santo (*cheng-jen*) pertenece al K'ien, y el sabio ordinario, al *K'un;* en cada hombre obran las dos fuerzas, pero según Confucio, cada uno tiene la posibilidad de oponerse a la acción del espíritu del Cielo. El deber del hombre es cultivar y desenvolver las fuerzas del Cielo en sí mismo y transformar el reino de la naturaleza en un reino de sabiduría.

La influencia de Confucio fué muy profunda en el pueblo chino, aunque no fuese inmediata: el filósofo y sus discípulos fueron conocidos en su época, pero el éxito vino solamente después de siglos de luchas. Con el tiempo, este éxito fué total, porque correspondió exactamente a la mentalidad y al espíritu chinos; después de Shi-Hwang-Ti, el renacimiento chino fué debido a la moral confuciana, base y sostén de toda política. Antes del actual período comunista los chinos tenían sus principios en alta veneración y no hay tratado o ensayo sobre el futuro de China, su vida política, su ética o su renacimiento, que no hable de los principios de Confucio.

El discípulo preferido de Confucio fué Yen-Hui (Yuan), cuya muerte lloró el Maestro. Los otros más importantes fueron Tse-Kung; Tseng-Chen; Tse-Lu; Ki (Tse-Se), su nieto; Tse-Hia (Pu-Chang), que, a la muerte del Maestro, tomó bajo su dirección el gobierno de la escuela, y Tse-Chang. Este último pasa por ser el autor del comentario canónico del *Ta-Hio,* y Tse-Se (Ki) fué el editor del *Chung-Yung* y del *Tao-Chuan,* el gran comentario del *Y-King.*

Los discípulos de Confucio, que ocuparon rápidamente posiciones oficiales importantes, fueron el tronco fundamental de los "letrados", los *Yu,* que administraron y gobernaron la China durante más de dos mil años.

IV. Mong-Tse, el filósofo de la bondad innata del hombre

Durante más de cien años, el Confucionismo no produce ninguna obra; los discípulos estaban divididos entre ellos en cuanto a los métodos por seguir y a las interpretaciones de la doctrina del Maestro. Las escuelas rivales taoístas de Mei-Ti y de Yang-Chu compitieron con éxito con los confucianos. Así, Mong-Tse solía decir: "Los principios de Yang-Chu y de Mei-Ti están extendidos por todo el imperio; cuando no se habla como Yang-Chu, se habla como Mei-Ti..." (III, 2, 9).

El primer filósofo confucionista, después del Maestro, fué, sin duda alguna, Mong-Tse, gran propagandista de la doctrina y defensor de sus principios. Su posición respecto a Confucio fué como la de Platón con relación a Sócrates, desarrollando las tendencias idealistas.

Mong-Tse, o Mong-K'o, llamado por los europeos *Mencius,* nació en Tseu, en el Estado de Lu, hacia el año 372 a. de J. C., de buena familia, los *Chang*. Se cree que recibió la enseñanza de K'ung-Ki, discípulo de Tse-Se, nieto de Confucio. Anduvo buscando como éste un jefe que pudiera cambiar el lamentable estado político en que se encontraba la China de los *Cheu,* siguiendo sus consejos y restableciendo la unidad del imperio. Por eso, Mong-Tse viajó de corte en corte; fué a visitar a los reyes Hui y Siang de *Liang,* y al rey Suan de *Ts'i;* pasa por los pequeños estados de *Sung,* de *Tseu* y de *Tung* sin lograr convencer a los hombres de Estado de sus ideas pacíficas; murió en 289, a la edad de ochenta y tres años. Su escuela fué muy próspera y tuvo, en los siglos IV y III, más fama que las otras, cuando los *Han* buscaron justificar sus instituciones imperiales [4].

Sus obras forman siete libros, en catorce partes, que, con los de Confucio, reciben el nombre de los "Cuatro Libros" (*Se-Chu*), y forman el canon confucionista. En los primeros tiempos fué considerado como sospechoso por la tendencia revolucionaria y crítica de sus libros; en 1083, Mong-Tse fué nombrado "duque de Tseu", edificándose un templo sobre su tumba. En realidad, se le puede considerar como el jefe del Confucionismo moderno, el fundador de la soberanía de los Letrados en el Imperio chino; aún hoy tiene un puesto importante en el pensamiento político de la nueva China, anterior al comunismo.

Mong-Tse no ha innovado nada, pero ha sistematizado la doctrina de Confucio con fines prácticos, volviendo a la moral idealista del maestro y dando de lado a la metafísica: el Tao ya no tiene aquel primer concepto, casi mágico de los primitivos. Fué, sobre todo, un hombre político y retórico, poco amigo de la filosofía: todas sus enseñanzas eran una constante llamada a la acción; al gobierno con las *leyes,* opuso el gobierno con los *sabios.*

Moral

La base de su moral fué la bondad primitiva de la naturaleza humana, principio de la doctrina de Confucio y también del pensamiento chino en general. El hombre, según él, tiende al bien por naturaleza; esta tendencia se realiza en cuatro grandes virtudes: la Huma-

nidad (*Yen*), la Justicia (*Y*), la Conformidad (*Li*) y la Prudencia (*Che*). Todas estas virtudes son innatas. De ellas dice: "La benevolencia o humanidad, la justicia, la urbanidad, la prudencia no nos vienen del exterior, como un metal fundido que se vierte en un molde. La Naturaleza las ha colocado en nosotros; pero la mayor parte de los hombres no les prestan atención. Por eso se dice: si buscáis esas virtudes, las encontraréis; si las descuidáis, las perderéis. Entre los hombres, unos son dos, cinco, un número infinito de veces mejores o peores que los otros, porque la mayor parte no llega a usar plenamente de sus facultades naturales para hacer el bien" (VI, I, 5). "Las cuatro grandes virtudes llevan al hombre a amar espontáneamente la Virtud y a practicar naturalmente el bien. La inteligencia de esa ley moral constituye la parte superior del hombre y es lo que le distingue de los animales" (IV, 2, 19).

Mong-Tse no negaba la existencia del mal y admitía la perversidad de ciertos hombres. Pero, ¿de dónde viene el mal? El mal proviene, según él, de no haberse desarrollado plenamente y a la perfección la facultad natural o apetito racional. La mayor parte de los hombres poseen la facultad de hacer el bien, pero no lo recuerdan, no se preocupan en absoluto de esa disposición y muy pronto se ven despojados de ella. Así, el mal, para Mong-Tse, es una cosa contra la naturaleza. "Si el hombre comete el mal, no debe atribuirse esa falta a su facultad racional" (VI, I, 6). Las razones de este descuido de su facultad racional estriban en la *negligencia personal:* "es imposible hablar con un hombre que se abandona a sí mismo" (IV, I, 10), y en las *pasiones* que oscurecen el espíritu. Mong-Tse distingue en el hombre una parte inferior, *ch'i*, que comprende las facultades sensitivas y las pasiones, y una parte superior, *chih*, que es la facultad intelectiva o la razón. La mayoría de los hombres se deja arrastrar por las pasiones en detrimento de la facultad superior: "el mejor medio para conservar el espíritu es moderar y dominar las pasiones" (VII, 2, 35). La tercera razón del descuido de la facultad racional es la *influencia del medio:* "si la semilla presenta diferencia es porque no ha tenido terreno igualmente fértil, y porque no ha recibido en todo el lugar, en la misma medida, la lluvia, el rocío y los cuidados del hombre" (VI, I, 7). Así, la naturaleza humana no tiende al mal, sino que el mal le es contrario y se cumple bajo el influjo de los agentes exteriores. Según Mong-Tse, la naturaleza humana es igual para todos; pero el trabajo personal, las condiciones del medio social y de la educación recibida, diferencian a los hombres. "Los sabios, sin embargo, son espontáneamente lo que los otros logran con

esfuerzos" (IV, 2, 19; VII, 2, 33); el hombre grande es el que no pierde su corazón de niño (IV, 2, 2), pero muchos hombres lo han perdido y deben recobrarlo con la educación (VI, I, 11); la vía hacia la sabiduría empieza con el cumplimiento de los deberes ordinarios (VI, 2, 2). La virtud realizada tiene una influencia de transformación muy grande sobre los otros (IV, I, 12); esta virtud no puede ser egoísta, pues cada hombre tiene la responsabilidad, en su esfera moral, de educar a los demás (V, I, 7).

La doctrina del Uno en el Tao, que enseñó Confucio, desaparece en Mong-Tse. Cuando luchó contra Mei-Ti y su doctrina del amor del prójimo —como veremos más adelante—, doctrina muy confucionista en su raíz, Mong-Tse puso el amor del príncipe y de los padres antes que el del prójimo, contradiciendo prácticamente la enseñanza de su Maestro. Sus deficiencias filosóficas le alejaron bastante de los principios morales de Confucio y no pudo percibir los defectos empíricos de la doctrina de Mei-Ti que atacó duramente; para colocarse frente a su enemigo, se dejó arrastrar hacia una posición equívoca en su propia doctrina.

Principios sociales

Los principios sociales y jurídicos de Mong-Tse se basan en el bienestar material del pueblo. Debe uno preocuparse de procurar al pueblo la existencia y el reconocimiento de sus justas exigencias, para guiarle convenientemente. El pueblo debe tener bienes y propiedades, porque solamente el sabio puede persistir en la virtud sin tenerlos; sin ellos, el pueblo no puede permanecer estable en la virtud y cae en todos los desórdenes y excesos; en cambio, cuando tiene abundancia, el pueblo puede cultivar la virtud y todos la practican sin dificultad.

Cuando Mong-Tse escribe sobre economía política, tiene ideas muy claras, y su doctrina sobre la administración del país es muy objetiva. Su principio de la bondad natural del corazón del hombre le condujo a una especie de socialismo de Estado, muy teñido de utilitarismo pragmático; su denegación del fundamento metafísico de la moral le obligaba a sustituirlo por un naturalismo idealista. La importancia de su pensamiento no se debe tanto a su originalidad filosófica como a la dialéctica política de sus aplicaciones; en este sentido, ha ejercido una acción profunda y duradera sobre los principios de gobierno y el derecho chino hasta nuestros días.

Fué el primer campeón de la ortodoxia, el primer retórico que presentó una moral aristocrática bajo conceptos democráticos; afirmó la preeminencia de los que trabajan con su espíritu sobre los que trabajan con su cuerpo, fijando así el tipo del "Letrado", del sabio confuciano. Por su conocimiento de la política, inculcó al espíritu chino aquel sentido revolucionario que hizo que este pueblo, tan deferente para con sus soberanos, no tolerase nunca el mandato del cielo en forma de un despotismo tiránico. Mong-Tse, y también Confucio, no consideraban nunca este mandato, el *T'ien-Ming*, como un teocratismo absoluto y legítimo, como lo concibieron los teóricos de la realeza en la Edad Media occidental. Las relaciones entre soberano y pueblo eran recíprocas; y si Confucio no podía concebir que el pueblo tomase parte en la vida del Estado, Mong-Tse era un democrático revolucionario: "El pueblo —dijo— es la parte más importante del Estado; los espíritus productores de las cosechas están en segundo lugar, y el soberano, en tercer lugar" (VII, 2, 14). El pueblo debe vigilar muy atentamente la administración del soberano; pues éste está creado para el pueblo y no el pueblo para él: el pueblo tiene el derecho de matar a un soberano que se porta como un bandido (I, 2, 8). Las decisiones de castigar y recompensar no deben basarse en lo que dicen los funcionarios del gobierno, sino en lo que el pueblo dice (XI, 2, 7). El gobierno debe ser para el bien del pueblo y el soberano debe compartir sus placeres con el pueblo (I, 1). Cuando un gobernante considera a sus ministros como sus manos y sus pies, éstos le consideran como su estómago y su cabeza; y cuando los considera como perros y caballos, entonces le consideran como un ciudadano común; cuando los considera como hierbas y despojos, le considerarán como un ladrón y un enemigo (IV, 2, 3). El emperador gobierna su país por mandato del Cielo y lo prostituye tan pronto como su gobierno no sigue el debido camino. Y, en realidad, uno gobierna mientras el pueblo lo acepta (V, I, 5).

Una doctrina tan "democrática" no podía gustar a los soberanos chinos y a sus tendencias autoritarias; los *Yu*, los letrados, utilizaron estas nociones para oponerse a menudo a la autocracia de ciertos emperadores y eso aseguró el éxito duradero del pensamiento de Mong-Tse. También la forma intransigente de su doctrina, su distinción entre ortodoxos y heréticos, transformó la enseñanza de Confucio en una especie de dogma. Aseguró así el triunfo de la doctrina de su Maestro, y su progreso, pero con detrimento de su espiritualidad. Mong-Tse es el responsable del aspecto peculiar de la moral confuciana propiamente dicha.

V. Siun-Tse, o el dogmatismo del ceremonial

Al lado de Mong-Tse debemos colocar a otro de los discípulos de Confucio: Siun-Tse, que vivió, probablemente, de 305 a 235 antes de J. C. Nació en el Estado de *Chao* y ocupó en *Ts'i* una alta situación; después fué subprefecto de la ciudad de Lan-Ling, en donde murió [5].

Siun-Tse ha tomado parte más activa en la organización del Confucionismo que Mong-Tse; es el propulsor del gran desarrollo alcanzado por el ceremonial, *li*, de su tendencia al conservatismo y al dogmatismo que se percibe también en la obra de Mong-Tse. Pero cuando Mong-Tse admitía que cada hombre, con su naturaleza, tiene el conocimiento innato de lo que es bueno (el *Liang-Che*, la sabiduría innata), Siun-Tse afirmó que en el hombre hay elementos de conocimiento potencial que no existe todavía y que debe ser desarrollado por los ritos.

La naturaleza mala del hombre

Siun-Tse fué el Hobbes chino, el investigador de la cultura exterior, artificial, a expensas de la naturaleza, considerada como mala en sí misma. En efecto, el punto en el que se separó, inconscientemente, de Confucio, a quien por otra parte tenía en gran veneración, fué la doctrina de la calidad moral de la naturaleza humana. Según él, cada uno tiene tendencias naturales que busca satisfacer, cueste lo que cueste. Si no se opone a estas tendencias, se origina un estado de lucha, de desorden, de ruina. He ahí por qué los sabios establecieron leyes relativas a la moral y a la justicia para limitar las necesidades de cada uno y satisfacer a todos dentro del orden público; tal es el origen de la moral. Así, Siun-Tse no creía en la bondad original de la naturaleza humana; al contrario, "el hombre es malo por naturaleza y, si es bueno, es efecto de la cultura".

Las razones de su teoría son las siguientes: la naturaleza está llena de diversas pasiones que son causas del mal; la necesidad de la educación y del gobierno prueba la malicia de la naturaleza humana, pues sus tendencias son egoístas y se oponen a los actos de la virtud; lo que en ella se halla de bueno, es una adquisición que resulta de un hábito; al ser egoísta, la naturaleza humana no obra más que por su propio interés (XXIII, 1). En el mismo pasaje, Siun-Tse precisa: "La naturaleza humana es mala, digo; lo que tiene de

bueno es artificial; la naturaleza humana, desde el nacimiento, tiene el amor del lucro sin que exista el desinterés; desde el nacimiento, tiene la envidia y el odio, y porque los acepta es por lo que nacen la violencia y la injusticia y no existen la fe y la lealtad... La madera curva hay que prensarla y calentarla para que se ponga recta; una pieza de hierro tiene que ser afilada una y otra vez en la piedra para que se vuelva cortante. Del mismo modo la naturaleza humana, siendo mala, necesita maestros y modelos a fin de que pueda llegar a ser correcta, y ritos, instituciones (*li*), jerarquía social (*yi*) a fin de que haya orden... Los ritos y la jerarquía no nacen originariamente de la naturaleza humana" (XXIII). Pero si enseñaba que la naturaleza humana es mala, afirmaba que tiene una facultad potencial de perfección; todo depende de la educación y de las costumbres: "no es la naturaleza, sino la actividad del sabio lo que hace nacer la honestidad y la equidad". Todos los hombres pueden adquirir buenos hábitos, pero es imposible obligarles. "El insensato puede llegar a ser sabio, pero de hecho, no lo desea. El sabio puede convertirse en insensato, pero de hecho, no lo desea. Todos tienen posibilidades de cambiar, pero nadie está obligado a ello. Los hombres vulgares pueden llegar a ser Yu (el emperador sabio y puro de la leyenda china), pero es improbable que lleguen a serlo realmente" (XXIII, 5). Siun-Tse cree, en consecuencia, que los hombres son todos iguales por naturaleza e igual su capacidad libre de hacer el bien. La nobleza del hombre no consiste en su naturaleza, sino en los actos virtuosos, los cuales dependen de su libre voluntad.

El ceremonial (li)

Dejar obrar a la naturaleza, como lo recomendaban los taoístas y Chuang-Tse, es producir el caos y el desorden. El hombre, malo por naturaleza, necesita la educación, las reglas del ceremonial social. Tiene su perfección moral en su mano; sin maestro ni modelo, el hombre sólo ve la satisfacción inmediata de sus necesidades. Siun-Tse opone lo natural, fruto de la constitución humana, a la etiqueta, obra de los sabios. Quiso superar el empirismo autoritario y el estetismo de las dos grandes escuelas.

Así, la importancia del ceremonial social, del *li*, y de la jerarquía (*yi*), adquiere un papel de primer orden. Utiliza la comparación de una escultura de madera, fruto del trabajo humano, y que no puede producirse por sí misma. La ley social, la etiqueta de las costumbres son los frutos de la inteligencia de los sabios antiguos para domi-

nar las tendencias malas de los hombres. Siun-Tse es, en este sentido, confucionista, pues hemos visto que Confucio daba una importancia muy grande al *li*, al ceremonial, que era para el pueblo lo que la virtud suprema (*jen*) para los sabios. Confucio había insistido ya sobre los ritos: "No se debe mirar, escuchar, decir, hacer nada que sea contrario a los ritos" (*Luen-Yu,* XII, 1); "sin los ritos, las virtudes mismas llegan a ser defectos" (*ib.,* VIII, 2). Para Confucio, los ritos y las instituciones antiguas son la manifestación exterior del espíritu del *jen* de los viejos sabios; poseen un valor mágico, sobrenatural; son perfectos y tienen autoridad absoluta, como las cosas sagradas. La escuela confuciana ha insistido siempre ya sobre el sentimiento interior del *jen*, ya sobre el estudio exterior de los ritos y de las instituciones; no adoptó nunca el principio de la voz interior para el juicio moral; necesitó siempre una autoridad exterior. Pero, para Siun-Tse, el ceremonial social llegó a ser el único medio educativo total para ordenar las necesidades de la naturaleza mala y brutal; el *li* reemplaza en Siun-Tse al *sabio* por excelencia de Confucio como educador del pueblo y de su naturaleza, fuente de la formación del carácter del hombre. Tiene todavía aquel sentido de fuerza casi mágica, de renovación del hombre, aquel carácter sagrado y "creador" del gesto, que hemos estudiado ya en los conceptos preconfucionistas chinos.

¿Cómo se puede explicar el origen del deseo de mejorarse si la naturaleza humana es mala en sí misma? Encontramos en la filosofía confuciana posterior a Confucio muy poca profundidad y un grave desconocimiento del problema de la teodicea y del mal. Estos filósofos son, ante todo, pragmatistas, que aplican sus prácticas sociales bajo ideas que no han verificado. Por eso la hipótesis de la maldad de la naturaleza humana se encuentra en todas las aplicaciones ideológicas de Siun-Tse. La sociedad humana, para él, era un producto artificial, una invención de los sabios; la autoridad de los soberanos lo es todo en el sistema regulador social de Siun-Tse que reemplazó la autonomía humana de Confucio por la heteronomía bajo la dirección del príncipe. La interpretación de la verdad, del valor de los nombres, de los conceptos llegó a ser privilegio del soberano. Como se ve, hay aquí una tendencia completamente opuesta a la de Mong-Tse.

Siun-Tse no se planteó nunca los problemas metafísicos; este agnosticismo se halla todavía hoy en una parte del Confucionismo moderno. Confucio, como Buda, no tocaba las cosas santas, lo sobrenatural, no porque no creyera en ello, sino porque consideraba que

estaban fuera de sus fines sociales. Siun-Tse declaró que "el sabio no se preocupa del Cielo", y añadió: "cuando el enfermo golpea el tambor y asa un cerdo a modo de sacrificio, habrá un tambor usado y se perderá un cerdo, pero no se efectuará la cura de la enfermedad" (XXI). El Tao, según él, no es el gran principio metafísico de los taoístas; es el gran principio del orden del mundo, el gran principio moral, la unión del *li* y del *jen*. Su filosofía es totalmente positivista: someter la naturaleza, dominarla, guiarla según los intereses de los hombres es mucho mejor que discutir acerca de ella, porque no está el bien en la naturaleza sino en la sociedad. El mal, para Siun-Tse, es el egoísmo, la tendencia a no ceder, el deseo de poseer; todos los hombres tienen los mismos deseos; son, por esencia, semejantes, y esto es lo malo; los ritos son el artificio del cual nace el bien porque permiten a los hombres aceptar una repartición convencional de los recursos y apaciguar las necesidades. La dicha y la desgracia dependen totalmente de nuestra conducta; el Cielo no tiene nada que ver con eso.

Los ritos son reglas y medidas para dosificar los deseos, singularizando y estableciendo una jerarquía entre los hombres, que desarrollan la personalidad humana y el sentimiento de la dignidad del hombre. Mucho mayor es la virtud de los ritos en la repartición de los empleos; en una masa de hombres ordinarios y vulgares, la sociedad crea una jerarquía de personalidades, establece las distinciones sociales, los ritos, el *li*. Son las convenciones sociales las que crean lo mejor que hay en los hombres por el hecho de las obligaciones que los ritos imponen a cada uno. Para Siun-Tse, el bien que está en el hombre no pertenece a su naturaleza ni a la esencia común de todos los seres humanos; el bien nace de un perfeccionamiento impuesto por la sociedad (IX, 17 y 19).

Así, el principio de gobierno se confunde con el principio de educación; se gobierna con los ritos que educan a los hombres. Cada uno debe someterse a las reglas y protocolos, según la célebre definición de Siun-Tse: "Es en el cordel donde reside la perfección de lo recto..., en la escuadra o en el compás donde reside la perfección de lo cuadrado y del círculo. Es en los ritos donde reside la perfección de la conducta humana" [6].

Siun-Tse menospreció la enseñanza de la poesía y de la historia; para él, la única enseñanza esencial es la de los ritos: "solamente el que se queda en los límites de los ritos, puede pensar y reflexionar bien"; la perfección moral es el fruto de la civilización. Los reyes y sabios antiguos dieron a cada realidad (*che*) una designación (*ming*),

fruto de una repartición de nombres entre los seres, que impide, en el plano social, todo error. Siun-Tse rechaza naturalmente el concepto mágico primitivo, pero conserva la noción de los nombres que sirven para designar correctamente la realidad; estos nombres resultan de una convención arbitraria, pero social y aceptada por todos. Si negó este sentido antiguo, eso no quiere decir que no sufriera ninguna influencia de este concepto tan profundo en la tradición china; se ve en toda su filosofía. Ritos y nombres correctos, para él, suprimen la anarquía, introducen en el espíritu de los hombres la quietud necesaria para el conocimiento verdadero; el error proviene de un juicio incompleto que oscurece el espíritu. La actividad del espíritu, para Siun-Tse, no tiene nada que ver con la meditación mística y extática de los taoístas; es una meditación seria, tenaz y fuerte. La verdad no es una intuición personal e instantánea; hay reglas para juzgar, cuyo manejo se adquiere con la educación, el conocimiento perfecto de los ritos, del *Li-Yi*, en donde se expresan la civilización y la razón. No se deben desterrar los deseos, porque es tan imposible como lograr su satisfacción completa. Lo que se debe hacer es dominarlos, dirigirlos según el Tao, el orden moral. Siun-Tse adopta a menudo la terminología de los taoístas cuando habla del "estado del perfecto equilibrio del hombre, en el cual se queda inmóvil"; éste debe quedarse "vacío" por la meditación, pudiendo así elevarse a una altura, desde la cual todas las diferencias se juntan en una gran unidad; estas diferencias llegan a ser como ilusiones de un sueño y se puede lograr la calma perfecta. "Sentado en su casa, ve el mundo entero; situado en el presente, habla sobre el pasado lejano; penetrando todas las cosas, conoce sus cualidades; estudiando el orden y el desorden, comprende sus leyes; conociendo la composición del cielo y de la tierra, gobierna las diez mil cosas (es decir, todo el universo)" (XXI). Es un camino *inverso* del Taoísmo: éste predica la vuelta al estado de simplicidad primitiva, inherente a la naturaleza humana; Siun-Tse predica el aumento de los conocimientos para lograr el perfeccionamiento moral que da el conocimiento perfecto; según el Taoísmo, esto es la cultura de lo que es *artificial* en la naturaleza humana.

Ya se ve la diferencia entre Confucio y sus discípulos y el abismo metafísico que los separa; el Maestro consideraba la participación del Cielo en el hombre como la verdadera naturaleza de éste. Mong-Tse y Siun-Tse, más empíricos, más economistas, dejaron los fundamentos metafísicos del Confucionismo y aplicaron medidas absolutas y seudo-metafísicas a fenómenos variables, mudables, relativos, fa-

voreciendo el pragmatismo característico de la mentalidad china, la exaltación de la cultura exterior, del ceremonial, de los ritos sociales. La importancia de la ciencia de las actitudes exteriores, de un dogmatismo social rígido, la indiferencia por el prójimo, fundaron el confucionismo clásico que dirigió China durante decenas de siglos.

Una aplicación práctica de la intolerancia confuciana y de la noción de la infalibilidad del soberano se encuentra en un discípulo de Siun-Tse, Li-Se, canciller del famoso emperador Shi-Hwang-Ti, célebre por haber ordenado la destrucción de todos los libros chinos, según vamos a ver en seguida.

VI. Han-Fe-Tse, el confucionista totalitario

La época de esta corriente filosófica fué fértil en escuelas, tendencias sincretistas entre la metafísica taoísta y el pragmatismo del neoconfucionismo. La figura filosófica más importante de esta época fué Han-Fe-Tse, discípulo de Siun-Tse, que murió en 233 a. de J. C. Su primer intento fué la organización de un Estado a base de leyes y medidas extractadas del Taoísmo y del Confucionismo, y, por eso, su escuela se llamó la de los "Legistas" o "Juristas".

Estuvo en oposición doctrinal con los confucionistas, que no querían conseguir el orden social mediante leyes, sino mediante el contacto personal con los hombres; tomó de sus doctrinas la fuerte acentuación de la autoridad y del derecho del soberano, envolviendo todas estas nociones en ciertos principios taoístas. Es curioso notar cómo transformó el "no obrar" de Lao-Tse que era la acción suprema. Basta con que elija empleados aptos y laboriosos que se encarguen de hacer todo el trabajo por él; podría así disfrutar de la felicidad sin tener que molestarse. De ese modo la responsabilidad recae sobre los que lo han hecho mal sin que el monarca sea responsable. Las opiniones de Han-Fe-Tse sobre la naturaleza humana son opuestas a las de Lao-Tse; para este último, en sus orígenes estaba en armonía con el universo, y los deseos, los apetitos son la fuente de todo mal; para Han-Fe-Tse, son los deseos el núcleo de la naturaleza humana. Hay que cultivar los apetitos porque es el único recurso del príncipe para tener los hombres a su servicio; se debe desconfiar mucho de los hombres; los funcionarios son los enemigos secretos del soberano y debe tenerlos en una inseguridad constante. La confianza es la raíz de todos los males y a los hombres hay que amarlos solamente como medios.

La vida cambia y las circunstancias de una época no son las de otra; es menester estudiar las condiciones del tiempo en que se vive, con el objeto de adoptar las medidas oportunas para regir el país. No existen, pues, principios de gobierno inmutables, sino una adaptación política a las necesidades de las circunstancias. Los confucionistas atacaron estos principios, afirmando que la virtud y la moral preceden necesariamente a las leyes que exigen hombres honestos y conscientes.

Nuestro filósofo derivó de estos principios una política de poder tiránico que recuerda mucho el "Príncipe" de Maquiavelo: las leyes han de ser duras y han de funcionar como las fuerzas de la naturaleza; "porque no es el príncipe quien mata a los hombres, sino que los hombres se matan ellos mismos cuando vienen a meterse en el engranaje de la máquina de castigar, que funciona automáticamente" (traducción de Ricardo Wilhelm); por consiguiente, en el Estado no debe existir la libertad.

El apoyo de esta filosofía "totalitaria" e inhumana se buscó, punto por punto, en la doctrina de Lao-Tse, deformando sistemáticamente su verdadero pensamiento. Como escribe R. Wilhelm, "el mundo bello y libre con el alto cielo por techo, el reino tranquilo y apacible del *Sentido* eterno, que Lao-Tse reveló, habíase convertido en un sombrío infierno, en el que danzaban todos los demonios".

Semejantes conceptos encontraron tan feliz acogida en el joven Emperador Shi-Hwang-Ti, que tomó a Han-Fe-Tse a su servicio. Pero otro discípulo de Siun-Tse, Li-Se, canciller del Emperador, convenció a éste del peligro de tener al filósofo en su corte, porque era de doctrinas perniciosas; Shi-Hwang-Ti hizo encarcelar a Han-Fe-Tse, y su ministro Li-Se envenenó a su amigo y condiscípulo; el desgraciado filósofo murió en 233 a. de J. C.

Li-Se y el emperador Shi-Hwang-Ti estaban cansados de la jactancia y de la presunción de los literatos, de los *Yu;* tenían una política de centralización administrativa contra el sistema feudal que dividía al Imperio. Los Yu confucionistas atacaron abiertamente la política del Emperador en nombre de los antiguos textos y de la tradición. Li-Se sugirió al Emperador la destrucción de todos los libros canónicos, con excepción de los libros de agricultura, de medicina, de adivinación y de historia. Simultáneamente ordenó fueran enterrados en vida más de 460 letrados confucionistas.

Pero esta ciega persecución, única en la historia china, que empezó en 213 a. de J. C., resultó completamente inútil, porque los Yu conocían los textos de memoria. Sin embargo, el reinado de

Shi-Hwang-Ti, con la destrucción del feudalismo y de los libros confucianos, cierra una época muy gloriosa de la filosofía y de la historia china.

VII. La vuelta del Confucionismo al poder

En el próximo capítulo estudiaremos la evolución de la filosofía confucionista posterior a Siun-Tse. Como el Confucionismo jugó un papel importantísimo en la evolución política de China, es menester ver cómo se infiltró en el poder político e influyó en los destinos del imperio.

Puede decirse que, antes de la revolución de Shi-Hwang-Ti, la orientación espiritual de las clases dirigentes chinas fué el Taoísmo. La persecución de los confucionistas parece haberles sido favorable, sobre todo al ser considerada como un castigo del cielo la caída de los Ts'in. La nueva dinastía de los Han no incurrió en el mismo error y dejó vivir y prosperar la escuela de los confucionistas. La prohibición de sus libros fué suprimida por Huei-Ti (94-188), y el Emperador Wen-Ti (179-156) concedió a los *Yu* muy considerable influencia en su corte y en el Imperio. Wen-Ti era personalmente taoísta, pero reconoció que la potencia del confucionismo en la política y sus procedimientos económicos podían ayudarle mucho en la renovación del Imperio. Además, la carrera de "letrado" no era el privilegio de una clase, sino que estaba abierta a todos; sus miembros provenían de todas las partes del Imperio, de todas las clases sociales y su ascenso era teóricamente la consecuencia de la capacidad de cada uno; los *Yu* fueron la clase democrática que sucedió a la feudalidad destruída; los *Han* utilizaron esta fuerza considerable. Hubo luchas entre los taoístas y los *Yu,* hasta que, con el tiempo, los neoconfucionistas tomaron el poder político en China.

Wen-Ti fué el primer emperador que concedió a los confucionistas el derecho de ocuparse de la política imperial; los *Yu* se aprovecharon de este permiso y, bajo el emperador Wu-Ti (140-86), uno de los soberanos más grandes de China, el confucionista Se-Ma-Ts'ien, el padre de la historia china, preconizó un sistema de estudios y de exámenes para reorganizar la instrucción pública y la administración del Estado. Esta renovación de las antiguas escuelas de los *Cheu* fué, en las manos de los confucionistas, un instrumento de poder y de propaganda considerable. La escuela confucionista *T'ai-Hiao,* destí-

nada a buscar los fragmentos de los cinco libros canónicos, y que el emperador Wu-Ti estableció cerca del palacio, creció rápidamente y llegó a ser el fundamento de la enseñanza posterior hasta los tiempos modernos. Las investigaciones de esta escuela superior del Confucionismo sobre los pasajes perdidos de los antiguos textos filosóficos de la escuela fueron muy activas; los pasajes que no pudieron encontrarse fueron reconstruídos de memoria por algunos ancianos letrados; pero, a pesar de eso, fué imposible restaurar todas las obras en su primitiva integridad. No obstante, merced a este trabajo, logróse reconstruir los libros canónicos en la pureza de su doctrina y en la integridad de su pensamiento. A ello contribuyó grandemente el apoyo prestado por el príncipe Ho-Kien, que dió sumas importantes para la búsqueda de los libros escondidos. Luego el confucionista K'ung-An-Kuo, de la familia del mismo Confucio, se tomó el trabajo de recogerlos, estudiarlos, transcribirlos y comentarlos. El Emperador Cheng (32-6 a. de J. C.) encargó a una comisión de funcionarios, al frente de la cual estaban Liu-Hiang y su hijo Liu-Hin, el trabajo de redactar definitivamente los cinco *King* (Libros), que el Emperador Ling-Ti hizo grabar luego en estelas de piedra en tres especies de caracteres.

Se ha hablado de textos falsificados y de interpolaciones. Era muy difícil falsificar textos conocidos por millares de letrados; James Legge, el sinólogo más competente en esta materia, demostró su autenticidad: "Podemos tener confianza en que cada uno de estos textos es el libro clásico que el gran sabio y sus discípulos encontraron y transmitieron a su país".

El centro de investigaciones, de que hablamos más arriba, fué el lugar privilegiado del Confucionismo, que hizo de él una escuela modelo y superior de su enseñanza. Este sistema de centros no tardó en desarrollarse por todo el Imperio, llegando a ejercer una influencia cultural muy grande en toda la China.

La época de los *Han* fué, en general, favorable a la consolidación de los conceptos confucionistas. Después del Emperador Kuang-Wu-Ti (25-58 d. de J. C.), nadie pudo entrar en la administración del Estado sin pasar por los exámenes confucionistas de las escuelas. Las investigaciones y la reconstitución de los cinco Libros canónicos y sus exégesis, la institución del sistema oficial de enseñanza y de exámenes con relación a la doctrina confuciana, la selección de los *Yu* en la administración, fueron los elementos del triunfo del Confucionismo, convertido, de hecho, en la doctrina ortodoxa del Imperio. Y no debemos olvidar que la importancia de este período en la

historia china fué debida precisamente a la inteligencia de los hombres de Estado confucionistas, que contribuyeron grandemente a su renovación.

Los períodos siguientes (del 220 al 618), envueltos en divisiones y guerras de dinastías, se vieron dominados por la propagación del Budismo hindú: las tendencias pietistas y trascendentes del Budismo agradaron a las masas chinas, abrumadas por considerables penas físicas y morales. Hacia el año 500, toda China era budista; la educación pública, instituída por los *Han*, fué descuidada y desapareció.

La dinastía T'ang (618-907) devolvió a los *Yu* la importancia que habían tenido anteriormente; restableció la instrucción pública con el ejemplo pasado, organizándola y extendiéndola por todo el Imperio. Hiuan-Tsung (712-756), en cuyo tiempo la dinastía *T'ang* alcanza su apogeo, fué un gran amigo de los confucionistas: fundó la famosa Academia confuciana de *Han-Lin*, que fué, durante mil años, el centro espiritual de la cultura confucionista, y otorgó a Confucio el título de *Wen-Shuan-Wang*, "Augusto Rey de los Letrados".

La enseñanza de los *Yu* se estableció en China y no la dejó más: ora bajo la dominación extranjera de la dinastía mongol (1280-1368), ora bajo la magnífica dinastía *Ming*, los confucionistas guardaron sus posiciones y sus influencias. El Emperador mongol *Kubilai* tuvo la fortuna de tener al confucionista Siu-Hing en su corte, que restableció y organizó las escuelas de los *Yu*. Este letrado, jefe del Confucionismo, era un gran erudito; escribió comentarios sobre los libros canónicos, estudios sobre la música, la historia, la cronología, las costumbres, la geometría, la astronomía y llegó a ser el confidente de *Kubilai*, que le encargó escribir un código para su dinastía; conocía el mongol y tradujo a esta lengua diversas obras chinas.

Los *Ming* garantizaron al Confucionismo una especie de monopolio espiritual y sus doctrinas fueron erigidas en dogmas. Del mismo modo que la persecución había dado al Confucionismo una vida nueva y una gran energía, su fosilización en el Estado le hizo perder sus últimas fuerzas y tomó la forma clásica de ritualismo vacio y vano, de costumbres minuciosas y pueriles, sin alma, sin la vitalidad que caracterizó el Confucionismo de la época moderna anterior a la revolución. Los deseos de los confucianos se realizaron bajo el Emperador K'ang-Hi, en 1671, que publicó la dogmatización de sus principios en el famoso "Santo Edicto" (el *Cheng-Yu*), que era públicamente leído y comentado cada quince días en todas las ciudades chinas. Fué éste el último movimiento de vida espiritual antes de llegar a ser una ortodoxia fosilizada. A partir de aquí, los *Yu* se que-

daron en las fórmulas de Mong-Tse y de Chu-Tse; no quisieron ver las transformaciones culturales de los otros países y el crecimiento rápido del Occidente, con sus revoluciones económicas y políticas.

Toda tentativa de reforma de los exámenes de Estado fué rechazada por los *Yu* conservadores, dedicados únicamente a trabajos lingüísticos; sabemos que, en 1891, ocurrieron graves desórdenes en el Ho-Nan y en el valle del Yang-Tse porque la corte había mandado introducir pruebas de matemáticas en los exámenes oficiales. Sin que intentemos reconstruir la historia de los tiempos modernos, es sabido que una gran parte de los confucionistas fueron los últimos en oponerse a la civilización occidental: Chen-K'i-Tung, el conocido hombre de Estado, y el partido de los *Han-Lin*, de los confucionistas de la Academia, intentaron, frente a la quiebra completa de los principios ortodoxos en su lucha contra el Occidente, establecer dos series de principios morales, uno para la vida personal y otro para la vida de la nación: como individuos, debían ser confucionistas ortodoxos; como nación, los chinos debían aceptar las ideas occidentales[1]. Este grupo de *Yu* destacó los principios democráticos que contiene el Confucionismo, y preconizó la introducción de una profunda reforma política. A partir de 1904, en los establecimientos de enseñanza común, ya los libros canónicos confucianos habían sido reemplazados por los manuales científicos modernos; era el fin del monopolio de estudio de los clásicos y el ocaso de la dominación de los *Yu* en materia de gobierno y de educación.

El presidente Yuan-Che-Kai, entre 1913-1916, quiso volver a instituir la doctrina tradicional como base fundamental de la educación moral en las escuelas chinas; pero el parlamento rechazó el proyecto y declaró al Confucionismo responsable de la inercia de los funcionarios y de la dinastía manchú. Después de la primera guerra mundial, se manifestó una nueva tendencia en la vida intelectual china: se intentó reajustar los diversos sistemas filosóficos de la antigüedad y apreciarlos en su estricto valor. Confucio recobró el primer lugar y el movimiento del generalísimo Chiang-Kai-Chek, la "Vida Nueva", al tener por objeto la renovación del espíritu moral de la nación, estaba de acuerdo con los mejores principios de la filosofía nacional confuciana. En la Asamblea plenaria del Partido Nacional, reunida en Nankín, del 15 al 22 de febrero de 1937, se adoptó el proyecto tendente a la reintroducción de los libros canónicos en las escuelas públicas. Se volvió a conceder los honores tradicionales debidos a Confucio y se decretó que a partir del 18 de agosto de ese año, fecha presunta de su nacimiento, sería día de fiesta nacional. Sabido es que la

doctrina política del doctor Sun-Yat-Sen, el *Tridemismo* (*San-Ming-Chua*), es una síntesis del pensamiento tradicional confuciano y de las teorías políticas occidentales. Se puede, por último, afirmar que el Confucionismo vive aún en China, adaptado a las exigencias de la vida moderna y a las circunstancias temporales y hasta el comunismo hoy imperante intenta aprovecharlo para sus fines políticos.

Capitulo V

LA EVOLUCION DEL CONFUCIONISMO

Hemos dejado al confucionista Siun-Tse, para estudiar la evolución política del Confucionismo. Vamos a detenernos ahora en algunas de sus figuras más representativas. Una opinión generalmente muy divulgada entre los historiadores de la filosofía es que el Confucionismo se quedó estancado en una inmutable rutina tal como salió de las manos de Confucio; esto es un error muy grave y se apoya en la ignorancia de la verdadera historia del pensamiento chino. En realidad, las discusiones filosóficas de los confucionistas se prolongaron hasta el siglo XVI; fué toda una época de controversias activas.

Entre el ocaso de la feudalidad y la subida al trono de Shi-Hwang-Ti, de la dinastía *Ts'ing*, el pueblo chino atravesó un período crítico para su unidad y su individualidad nacional: debido a luchas interiores y combates exteriores, fué época de renovación y de dolor, época también de especulaciones espirituales intensas, fecunda en creaciones. Los cuadros rígidos del Estado chino no parecían todavía formados, y ni siquiera existía la casta de los Letrados, como hemos visto ya. Hubo una pléyade de poetas, de pensadores, de sabios, de místicos, que, entre las luchas ensangrentadas, supieron dar nuevas leyes, crear nuevas formas de vida espiritual y política que han dejado huellas indelebles en la idiosincrasia china. Fué éste el siglo clásico de su literatura y su filosofía.

Lao-Tse y Confucio fueron los dos grandes genios intelectuales que dominaron, en aquella época, la vida cultural china; pero no se puede olvidar que a su lado hubo pensadores, filósofos, constructores, imbuídos del pensamiento chino, que buscaron, cada uno, soluciones propias. Sus discípulos lucharon entre sí y los ecos de

aquellas discusiones filosóficas se perciben con claridad en los escritos de esta época.

I. Mei-Ti, el filósofo sociólogo

Hemos visto ya la posición independiente de Yang-Chu por lo que se refiere a Lao-Tse; antes de estudiar los sucesores de Siun-Tse y de los otros confucionistas, es menester fijar la mirada sobre uno de los discípulos más célebres de Confucio, que adoptó una actitud también independiente: Mei-Ti, llamado también Mo-Tse, Mo-Ti, Mi-Tse, latinizado en Occidente en *Micius*[1].

La vida de este filósofo es muy poco conocida; es probable que viviese en Lu (o Song), de 500 a 420 a. de J. C. (o entre 468-401). Según la tradición china, habría sido discípulo de los alumnos de Confucio; pero estuvo también en contacto con las escuelas de Lao-Tse. De todos modos, su fama fué muy grande y en su época gozó del mismo rango que Confucio. Sus escritos fueron reunidos después de su muerte por sus discípulos en quince libros; su influencia adquirió tal magnitud que, dos siglos después de Confucio, los discípulos de Mei-Ti fueron los rivales de los confucionistas. En el siglo II a. de J. C., su escuela y su nombre desaparecieron casi completamente. Eso explica por qué fué llamado, por los legistas y los ortodoxos, "el herético" y abandonado. Si su educación fué confucionista, no es menos cierto que sus ideas difieren mucho de las de Confucio (y en cierto modo debía tener, en el estudio del pensamiento filosófico chino, un capítulo especial). Lo situamos en la corriente confucionista porque utilizó ideas capitales del Confucionismo, pero subrayando su posición filosófica especial. Este "herético" fué olvidado en la literatura china por el desdén de los *Yu*, siendo el célebre polemista Liang-Chi-Chao quien le descubrió en los primeros años del siglo XX, después de veintidós siglos de olvido.

Mei-Ti no es un taoísta; rechaza todo punto de vista metafísico puro o teórico y se preocupa solamente de cuestiones prácticas de ética y política; es, ante todo, un reformador social, un filósofo del activismo utilitario; Faber le llama "un socialista chino". Confucio perseguía un fin ético: el conocimiento exacto de los ritos y de sus cumplimientos, cuyo valor moral debe transformar poco a poco el corazón de los hombres. Mei-Ti busca el máximo de la dicha humana inmediata, con reglas de gobierno y leyes prácticas; no pensaba en una lenta evolución del alma popular; un gobierno apropiado podía

dar al pueblo su felicidad material y su justificación moral. Consideraba la dicha desde un punto de vista material como un bienestar económico y social y, como los reformadores políticos de todos los tiempos, pensaba con qué medios técnicos y administrativos se podía alcanzar este fin.

Según Huanan-Tse, "Mei-Ti estudió el conocimiento confuciano y le fueron enseñados los métodos de Confucio. Habiendo decidido que sus ceremonias eran demasiado complicadas y difíciles de llevar a la práctica, que los funerales lujosos eran una pérdida de dinero, empobreciendo al pueblo, renunció a las enseñanzas de la dinastía *Chu* y volvió al sistema más simple de *Hsia*". Escribió, por eso, algunos ensayos anti-confucionistas: contra la música, contra el fatalismo, para la frugalidad y funerales económicos, contra el agnosticismo de Confucio, contra el sofista taoísta Chuang-Tse.

Lo social

Mei-Ti fué "un conservador pesimista", según la expresión de Granet; parece más inclinado a convencer que a probar y su modo de argumentar tiene algo de demagógico; Confucio concibió la vida como un afán perpetuo de cultura, Mei-Ti parece admitir, sin ninguna restricción, el principio de autoridad. Muy curiosa es su doctrina sobre el origen del gobierno, que pone el acento, no sobre el carácter social (*jen*) de los hombres, sino sobre el sentimiento individual de lo tuyo y de lo mío (*yi*). Sólo se puede salir de la anarquía (*luan*) poniéndose en las manos de un jefe: "los hombres primitivos comprendieron que la anarquía provenía de la ausencia de jefes"; desde este contrato social, "cuando el Hijo del Cielo (el Emperador) dice sí, todos dicen sí; cuando dice no, todos dicen no". Para los confucionistas, el Príncipe dicta la ley; para Mei-Ti, debe dictar la opinión. Sería un error ver en Mei-Ti un sucesor de Confucio; es cierto que utilizó los términos confucionistas, pero con un valor adecuado muy diferente del de Confucio. Si Mei-Ti afirmó el principio de autoridad, puso también el de la ayuda recíproca, del antiguo deber feudal que hemos anotado más arriba. Tuvo en muy alto aprecio el sentimiento del bien público y atacó el espíritu de clan, muy profundo en la China de su época. Sus compatriotas le reprocharon su falta de humanidad y el desprecio de los sentimientos individuales, más dispersos que los ideales de cultura personal.

El amor del prójimo

Mei-Ti quiere prescindir de las definiciones teóricas de Confucio y estudiar solamente aplicaciones prácticas; pero, en los hechos, debe tomar, como punto de partida de su sistema, algunos principios generales, de los que el más importante es el amor general (*kien-ngai*) del prójimo; su lema fué "Amaos los unos a los otros" (*Chien siang ai*). En lugar del Cielo impersonal de sus predecesores, invocó al "Señor de lo Alto", Dios personal, omnipotente, esencialmente moral y no metafísico. "El motivo más importante para portarse bien, debe ser el temor al Señor de lo Alto, el que ve todo lo que se hace en las selvas, los valles, los retiros oscuros donde no penetra ninguna mirada humana. Debe uno esforzarse en agradarle: quiere el bien y odia el mal; quiere la justicia y odia la iniquidad. Todo poder sobre la tierra le está subordinado y debe ejercitarse según su vista. Quiere que el príncipe sea benéfico para el pueblo y que todos los hombres se amen unos a otros, porque él quiere a todos los hombres". En Mei-Ti, el altruísmo de Confucio llegó a ser amor universal hasta el sacrificio de sí mismo, para hacer desaparecer los desórdenes sociales.

Este amor del prójimo llega a ser, en Mei-Ti, el único remedio social. Descubrimos una contradicción irremediable entre el punto de vista de la utilidad económica y práctica social y el de la ideología de una felicidad universal; reduce todos los males sociales, todas las injusticias políticas a esta falta de amor universal. La debilidad de su sistema consiste en que los fundamentos de su moral son demasiado cándidos: "Debemos amar a nuestro prójimo porque la experiencia cotidiana nos enseña que es nuestra ventaja: los que aman son amados y los que odian son odiados". Yang-Chu no tuvo dificultades en refutar esta afirmación, tomando en la vida muchos ejemplos contrarios. La teoría de la sanción, dice, no puede fundar una moral social, y la reacción práctica a toda tendencia utilitaria fué y será un aumento del egoísmo del pueblo y de la mentalidad antisocial de la masa. Una ley moral, como la del amor del prójimo, no puede provenir del empirismo.

Como Mei-Ti vió que no podía encontrar un fundamento metafísico de su moral ni en la doctrina del deber social confucionista ni en el personalismo de Lao-Tse, tuvo que poner su teoría de la sanción bajo el antiguo dios chino del Cielo. Como para todo socialista, para él la masa es siempre el objeto, nunca el sujeto de la acción

social, y no puede procurarse por sí misma la dicha; negaba la autonomía moral de la masa. La ley que los hombres debían seguir era el ejemplo del Cielo, que mandaba el amor entre los hombres; el que ama a los hombres es bendecido por el Cielo, el que mata a los hombres es castigado.

El concepto de dicha, en Mei-Ti, es totalmente materialista y no se puede hablar más que de bienestar físico y económico; según él, el Estado debe cuidar de la alimentación del público, suprimir todas las causas de miseria económica, imponer la sencillez, limitar el lujo y la utilización natural de las fuerzas, organizar planes económicos; las ceremonias de los funerales hacen perder el tiempo y gastar el dinero, y por eso deben suprimirse; la música, el arte, son inútiles porque no pueden atenuar la miseria del pueblo. Como vemos, no hay sentimentalismo alguno en Mei-Ti, ni sentido cultural; todo se resuelve en un problema de pura utilidad.

El éxito de esta doctrina fué grande en el pueblo; los discípulos de Mei-Ti fueron numerosos: constituyeron una especie de comunidad religiosa, que llevaban vestidos burdos, vivían una vida ascética bajo la autoridad de un maestro, el *K'iu-Tse* [2]. Naturalmente, este desprecio de las costumbres y de los ritos hizo que sus enemigos más encarnizados fuesen los discípulos de Confucio. Los ataques de la escuela de Mei-Ti contra la costumbre de los funerales y el culto de los antepasados eran ajenos al espíritu chino; por eso, esta escuela desapareció al prohibirla el emperador Shi-Hwang-Ti.

Hoy, Mei-Ti, "el socialista chino", reina en toda su gloria en el ámbito de las universidades chinas, y los modernos políticos reconocen en él a uno de sus más eminentes guías espirituales. La importancia de su doctrina moral no proviene de su ética utilitaria, sino de sus investigaciones sobre la psicología y la teoría del conocimiento. Los libros de Mei-Ti son, según Hu-Shi, "el único testimonio de actividad científica en la China antigua; contienen una teoría de la lógica, que es la única que conocemos de esta época".

La lógica

Mei-Ti y su escuela fueron los creadores de una teoría del conocimiento que parece ser la primera en China. El saber, *che*, tiene un sentido muy amplio: significa la inteligencia, la facultad de conocer, la percepción sensible inmediata, un conocimiento espiritual, una especie de razón intuitiva. Hay, pues, un conocimiento potencial y un conocimiento actual: cuando la percepción sensible tiene cierta dura-

ción, se fija de tal modo que podemos obtener la representación fuera del objeto; la fijación en el espíritu, la memoria, provienen, pues, de la duración; la memoria es, por tanto, una especie de retención de las impresiones sensibles. Mei-Ti y sus discípulos fueron empiristas convencidos y no admitieron ni el apriorismo de Confucio ni la intuición de los taoístas: la exactitud de una opinión depende de las consecuencias prácticas que tenga; el valor de un conocimiento es su valor utilitario.

Mei-Ti rechazó el conocimiento intelectual y la regularización de los conceptos de la teoría confucionista, porque nuestros deseos imponen también sus interferencias. La acción no puede nunca ser independiente del deseo, mientras que la acción justa depende del deseo justo; no se trata, pues, de la regularización de nuestros conceptos, sino de la regularización de nuestros deseos.

Mei-Ti y sus discípulos quisieron hacer un estudio de la moral y una psicología empírica; fueron los primeros que tuvieron la noción de las investigaciones científicas, y su desaparición privó a China de futuras posibilidades en este sentido.

Sus obras más importantes pertenecen al campo de la lógica [3]: el libro XXXVII, atribuído a Mei-Ti, es quizás el tratado de lógica más antiguo del mundo. Se divide en nueve partes, y trata de la lógica y de su aplicación en general, de los métodos, de los paralogismos, de la lógica formal. Los fines de la lógica son, según este libro: la distinción de la verdad y del error —la investigación de las causas del éxito o del fracaso en las organizaciones humanas —el conocimiento de las semejanzas y de las diferencias de las cosas —el conocimiento de las relaciones entre la sustancia y el accidente —el conocimiento del bien y del mal —la posibilidad de superar las situaciones difíciles.

La base de la lógica china es el principio del *ming*, el "nomen" de la escolástica china. Para Confucio y la tradición antigua, las cosas están ligadas a los nombres de un modo muy estrecho; hemos visto ya que los conceptos son reales. Los *ming* deben convenir a las cosas; si no, hay confusión en el lenguaje y las cosas no se hacen. Estudiamos ya el realismo mágico del nombre y la importancia de las *designaciones correctas* que han creado la civilización; dar a cada cosa su nombre verdadero (*cheng-ming*) es la obra más importante para ordenar el universo y es el primer trabajo del "Soberano virtuoso". Pero los nombres no dependen de observaciones exteriores: "el que quiere adquirir el conocimiento no debe atenerse a los demás; debe escuchar lo que dice su propio yo". Dar a las cosas nombres que

corresponden a su verdadera naturaleza, tal es la denominación perfecta, el *cheng-ming* confucionista; nuestras palabras y nuestras acciones justas deben adaptarse a estos conceptos. El *ming*, el concepto que trata de la esencia de la cosa, es dado *a priori* y fuera de la experiencia; nuestras palabras deben adaptarse a estos conceptos, siendo esta adaptación el *cheng-ming*, "la denominación perfecta".

Una aplicación de este concepto, todavía mágico, se ve muy bien en el *sorites* chino y en las formas primitivas del arte de probar [4]. Las fórmulas mágicas operantes formaban la base del razonamiento; las luchas de proverbios en China aseguraban la victoria al competidor más provisto de armas lógicas tomadas de la sabiduría tradicional; obligaban a cada uno de los adversarios a hacer un desarrollo abundante de fórmulas tradicionales fijas y sagradas, desarrollo que era por sí mismo una prueba lógica. Para "probar", era menester encontrar correspondencias eficaces, listas de *ming* tradicionales. El arte de este razonamiento primitivo consistía en exponer analogías ricas en resonancias, principio de la prueba en los tiempos primitivos. Masson-Oursel ve aquí sólo una lógica estrictamente formal, cuando lo que constituía la fuerza de los sorites antiguos era una sabiduría tradicional, una solidaridad real, un parentesco estrecho entre las fórmulas que se enunciaban en un ritmo especial; el lazo formal del sorites que llegará a ser más tarde el esencial, fué, en los orígenes, solamente el aspecto sensible de un lazo real, mágico, tradicional.

El sorites chino consistía en una cadena de proposiciones, cuya correspondencia se afirmaba por el ritmo analógico del desarrollo; las fórmulas típicas estaban unidas de dos en dos, en un acoplamiento que simboliza el juego natural del *Yin-Yang*. El ritmo, con carácter alternativo, era la representación del desarrollo del tiempo y del espacio; el razonamiento por escalones era una serie de fórmulas sagradas, venerables, que no se podía rechazar o negar y que eran conjugadas con conceptos elementales, símbolos exactos de las cosas reales, base del realismo mágico del *ming*. Será más tarde cuando el sorites chino llegará a ser un instrumento de lógica formal.

Frente a esta concepción realista del *ming*, Mei-Ti y sus discípulos tuvieron una noción nominalista; ven en los nombres signos convencionales, y distinguen entre el predicado (el *ming*) y el sujeto (*che*). Para Mei-Ti, la palabra "agua" es el signo convencional de todas las propiedades del agua; percibiendo esta palabra "agua", nuestra memoria ve todos los predicados (*ming*) del objeto "agua"; el atributo no es lo que se agrega a un objeto, sino la suma de estos atributos que forma la representación de la cosa. Cuando Confucio

veía una relación tan estrecha entre el nombre y la cosa, creyendo que los conceptos eran los formadores de las cosas (especie de Ideas platónicas, como he anotado ya) y que para alcanzar estos conceptos debía uno trabajar por introspección, Mei-Ti se oponía a eso exactamente como los nominalistas del realismo y del empirismo metafísico medievales se encontraban frente a los realistas del idealismo y del apriorismo metafísico de la misma época, en Occidente.

La controversia fué muy larga en los siglos IV y III antes de Jesucristo. Los nominalistas chinos, entre los cuales se puede citar a Kung-Sun-Lung (siglo III), negaron toda realidad, no solamente a las categorías más generales, sino también a los conceptos genéricos. Las diversas percepciones de los sentidos se excluyen unas a otras; la combinación de las propiedades de las cosas no permite formar un objeto; el concepto más general no contiene al más concreto. Esta posición extrema del nihilismo filosófico no fué adoptada por Mei-Ti y su escuela porque no hubieran podido enseñar la lógica, al ser imposible toda definición.

O. Franke y Zenker mencionan la distinción, muy notable, hecha por el sofista Yin-Wen-Tse entre los nombres y los objetos. El *ming* confucionista, según él, representa la suma de todas las cualidades perceptibles: los nombres sirven para determinar exactamente las cualidades (*hing*), las apariencias sensibles de los objetos. Pero las designaciones no son suficientes porque no logran completamente su fin; no se debe, por eso, descuidar la distinción de los nombres; "cada fenómeno debe tener un nombre, pero lo que tiene un nombre no debe tener necesariamente una forma. Si algo tiene forma y no tiene nombre, no pierde por eso en la realidad sus cualidades materiales". El nombre no depende, pues, de la realidad y ésta no depende del nombre. El nombre sirve únicamente para reconocer los objetos según sus cualidades y distinguirlos. Puede verse la diferencia entre los conceptos de Confucio y esta filosofía mucho más "moderna" y crítica. Se nota también el genio particular del pensamiento chino, en el cual la doctrina de los juicios se confunde totalmente con la de los *ming*; hemos visto la forma intuitiva de la frase china opuesta a la forma de la frase occidental, y es porque el problema fundamental de la lógica china era la crítica de los nombres y de los conceptos como condición previa de todo conocimiento. Los discípulos de Mei-Ti resumían todos los conocimientos en tres partes: el estudio; la experiencia personal; la inferencia, que, en el concepto chino, es una especie de conocimiento mediato, posible donde no hay posibilidad de una percepción personal inmediata. Así, según el texto chino,

cuando percibimos que algo, todavía desconocido, es semejante a algo conocido, conocemos estas dos cosas.

He dicho ya que el pensamiento chino no conoce el silogismo, al menos bajo su fórmula clásica; la conclusión china es un entimema, bajo la forma de una proposición causal a menudo expresada de forma hipotética: "si A es un hombre, luego es mortal", será la forma normal china de nuestro silogismo "todos los hombres son mortales; A es un hombre; luego A es mortal". La frase china tiene una forma condicional; viene a ser como nuestro sorites: demuestra por inducción y deducción y cada conclusión parcial se apoya sobre una relación causal; todo el valor de nuestro saber depende del conocimiento exacto de estas relaciones.

No se puede negar el aspecto "mágico" y simbólico de esta forma del conocimiento; Mei-Ti y sus discípulos han dado un valor más abstracto, diciendo que la causa, el *ku*, el porqué, "es aquello cuya presencia provoca algo". Distinguían las "pequeñas" y las "grandes" causas; la pequeña causa es lo inverso: así la relación de causalidad no es una relación entre cosas aisladas, sino entre complejos enteros de cosas; un fenómeno único es solamente una causa parcial, una "pequeña causa", y nunca una "gran causa". Sólo se puede conocer un caso particular por una ley general; el modo de acción general de la causa, el "cómo", el *fa*, debe añadirse al *ku*. La regla, el modelo, la ley de las cosas es el *fa*, y el *ku* es una causa objetiva. Según Mei-Ti, una conclusión es exacta cuando el *ku* concuerda con el *fa*.

La lógica de Mei-Ti reconoce que, cuando se pone la regla general (*fa*), y el *ku* concuerda con esta regla, la conclusión es justa. "La denominación explica una cosa desconocida mediante una cantidad conocida", y se dice también que "probar algo es reemplazar una cosa desconocida por una cantidad conocida": concluir es nombrar, y el orden de las clasificaciones refleja el orden de los conceptos.

Los modos de inducción de esta doctrina son, según Zenker, la concordancia, la diferencia y la comparación. La concordancia puede ser: una identidad completa (cuando un objeto tiene dos nombres), un parentesco de especie, una coexistencia en el espacio, una semejanza de determinadas cualidades. La diferencia tiene distinciones análogas. Mei-Ti y su escuela insistieron sobre los peligros del pensamiento inductivo; desconfiaron del uso sin método de las concordancias y de las desemejanzas, recomendando usar la inducción solamente con gran prudencia.

La escuela de Mei-Ti es poco conocida. Uno de sus discípulos fué Kao-Tse que, según la tradición, fué primero discípulo de Mong-Tse.

Fué un naturalista que consideró la naturaleza como "la vida": el hombre no es bueno ni malo, es como "el agua corriente" que corre según la orientación; su naturaleza no discierne el bien y el mal. Como su maestro, rechaza un bien trascendental y estima que el bien es lo útil. El deber es exterior e impuesto al hombre; "hambre y amor, tal es la naturaleza humana".

Debemos volver a la filosofía confucionista ortodoxa que hemos dejado con el estudio de Siun-Tse y la persecución de Shi-Hwang-Ti. Durante cuatro siglos (206 a. de J. C. - 221 d. de J. C.), los *Han* trabajaron con una constancia, una autoridad y una grandeza de miras extraordinaria en establecer el Imperio sobre las normas promulgadas por los *Ts'in.* Un hecho domina su historia: hicieron obligatorio el conocimiento del Confucionismo en los exámenes públicos, estableciéndolo como doctrina oficial. Los *Ts'in,* al encontrar oposición en los letrados confucionistas, intentaron extirpar sus doctrinas destruyendo los textos, según hemos visto. Los *Han,* mejor inspirados, hicieron reinar la paz moral en beneficio de los Confucionistas.

II. Tung-Chung-Chu, el codificador del Confucionismo

El filósofo más notable de la época de los *Han,* fué Tung-Chung-Chu, más conocido en Occidente bajo el nombre de Se-Ma-Ts'ien, "el padre de la historia china". Vivió del 175 al 105 a. de J. C.; nació en Kuang-Chuan, en el Che-Li del Sur; empezó por llevar una vida de retiro completo. El Emperador Wu-Ti invitó a los letrados para hacerles conocer sus proposiciones sobre los verdaderos principios del gobierno; Tung, nuestro filósofo, presentó tres memorias, en las cuales recomendaba, entre otras cosas, la institución de un sistema de estudios y de exámenes para formar administradores y funcionarios del Estado; terminaba sus memorias diciendo: "Ahora, los maestros enseñan reglas diversas y el pueblo habla en modos diversos. Cada escuela sigue sus propias doctrinas; hay diversidad en los principios porque los soberanos no han mantenido una regla única. Las leyes son tan variables que el pueblo no sabe qué hacer. Mi opinión es suprimir absolutamente todo lo que no entra en los preceptos de los seis libros sagrados y todo lo que no dependa de los principios de Confucio. Cuando los principios heterodoxos hayan sido exterminados y los principios ortodoxos se hayan quedado solos, las leyes serán claras y el pueblo conocerá su deber"[5]. Tung-Chung-Chu fué muy estimado por Wu-Ti, que le elevó a las dignidades más altas.

Tung fué considerado como el mantenedor de la doctrina confucionista. Sus opiniones se basan sobre el *Chung-Yung*, atribuído a Confucio, y que fué muy discutido tanto por los *Yu* confucionistas como por la ciencia occidental. Desde siglos, se han preguntado si el *Chung-Yung* contiene verdaderamente la doctrina del Maestro, y se le ha opuesto al *Lun-Yu*, que parece tener fundamentos más históricos que el *Chung-Yung*, pues éste habla de una tradición secreta de Confucio dada a sus discípulos más cercanos.

De todos modos, Tung no se contentó con exponer una moral pragmática como lo hicieron Mong-Tse y sus discípulos, sino que quiso dar bases metafísicas a la ley moral. Nos interesa mucho, por consiguiente, porque es un verdadero filósofo.

Tung se apoyó sobre los antiguos conceptos chinos, siguiendo así una tradición constante en la filosofía del Extremo Oriente. Admitió naturalmente el binomio *Yin-Yang*, originario de la fuerza vital única (*k'i*), que así llega a ser, en su acción polarizada, el porvenir y la extinción eternos de cada cosa. El cielo y la tierra, es decir: el *Yang*, el principio dinámico (*te*) y el *Yin*, el principio formal (*hing*), forman, por sus contrastes, la raíz de todos los seres (*wan-wu*). El hombre depende del Cielo, de la fuerza vital divina, el *k'i*, que es la misma para todos. Tung es el primer filósofo que sistematizó la teoría del *Yin-Yang* de un modo completo, aplicándola a la manifestación entera del cosmos.

Para él, existe el Ser puro, Dios (*T'ien*) y la fuerza vital divina (*T'ien-k'i*), fuente primera de toda vida, primera manifestación de Dios. Cuando esta fuerza divina obra en el mundo, lo hace para el eterno cambio del Yin y del Yang; si esta polaridad se armoniza y "se confunde en un soplo único" (*hiao-si*), es el Tao, inmutable, principio que hace todos los cambios sin cambiarse a sí mismo, unidad profunda que trasciende la dualidad. El Dios de Confucio y de Tung es estático, trascendente (*ch'ung*) y, al mismo tiempo, dinámico y activo. La armonía entre el Yin y el Yang origina el orden, así el desorden y el dolor provienen de su desarmonía. La relación entre las acciones humanas y la cosmología fué siempre un base fundamental de la filosofía china.

Etica de Tung

La ética de Tung-Chung-Chu tiene, por lo tanto, fundamentos cosmológicos: "Las buenas disposiciones naturales provienen del Yang, los deseos, del Yin; el Yin produce la codicia, el Yang pro-

duce la bondad (*jen*)" (traducción de Zenker). El *Yin-Yang* obra en el universo y en el hombre, y crea las disposiciones naturales y los deseos, el estado primitivo, natural (*che-pu*) en que el hombre nace. Las pasiones son naturales y, en sí mismas, no son buenas ni malas. Tung plantea así el problema fundamental de la naturaleza humana, tan discutido desde Confucio. Mong-Tse había afirmado que esta naturaleza era buena, y Siun-Tse, que era mala. Tung toma una tercera posición: afirma que no es ni buena ni mala y que los instintos naturales son indiferentes. La naturaleza del hombre normal es como el huevo que debe ser empollado para desarrollarse; la naturaleza debe ser desarrollada por la educación y la instrucción para tener la posibilidad de hacer el bien; la naturaleza neutral no puede darse: no se puede decir que se tienen disposiciones o no, sino que es necesario hacer lo que sea conveniente. Se trata de obrar por sí mismo; la formación en el bien no sólo es debida a la naturaleza, sino también a la disciplina personal.

Así, las buenas disposiciones naturales son desarrolladas por la instrucción, y las pasiones son refrenadas por la disciplina. El deber, *ming*, es impuesto a la naturaleza humana por el Cielo, que ordena el amor del prójimo (*jen*), la justicia (*y*) y la nobleza de carácter. El imperativo celeste (*T'ien-Ming*) impone los deberes; la voluntad humana guía libremente las disposiciones naturales hacia el bien.

Tung insiste también sobre la razón en la acción moral; el conocimiento debe acompañar el amor del prójimo, porque, sin este amor, no puede traducir en acto lo que conoce, y, sin este conocimiento, su amor no será imparcial y puede llegar a ser nocivo. Esta disciplina celeste se transcribe en los ritos del ceremonial (*li*), de las costumbres sociales. "En el *li*, el punto esencial es el sentimiento que le ha determinado. El sentimiento es lo esencial, el rito es la forma. La forma expresa la esencia; si la esencia no se encuentra en la forma, ¿cómo podría la forma expresar la esencia? Cuando los dos, esencia y forma, se corresponden, es cuando el *li* puede ser perfecto". En general, se puede decir que la filosofía de Tung está muy cerca del pensamiento de Confucio y es mucho más confucionista que la de Mong-Tse o la de Siun-Tse. Hay influencias taoístas y budistas (que el amor del prójimo debe extenderse a todas las criaturas, por ejemplo) que nos muestran la corriente sintética y revolucionaria de la época de los *Han*, que hemos anotado ya.

La influencia de Tung sobre el Emperador Wu fué muy grande: siguiendo sus consejos, este Emperador creó en 136 el título de "letrados que conocen los cinco libros canónicos", y, en 124, asoció a este

Colegio cincuenta discípulos que eran destinados a ocupar el puesto de altos funcionarios.

Tung-Chung-Chu admitió, como hemos visto, que la naturaleza humana debía ser perfeccionada y que el primer deber del gobierno es enseñar al pueblo. Confucio y Siun-Tse fueron sobre todo moralistas; Tung fué más bien un filósofo político que ensayó la elaboración de reglas de gobierno. Con la interpretación de los hechos por la historia, este filósofo justificaba o condenaba las decisiones del Emperador y sus consejeros: la historia llegó a ser un arreglo y una interpretación del *pasado* juzgado eficaz para la organización del *presente.* Así, según Tung, las instituciones se siguen como se suceden las estaciones; hay cuatro modalidades con una forma particular de civilización. Con este determinismo a contrapelo, muchos de los antiguos personajes fueron adornados de cualidades, a fin de que apareciesen semejantes a personalidades contemporáneas. Cada gobierno tenía así un plano definido que se imponía en cada momento determinado de la historia. Este materialismo histórico, este concepto "matemático" de la historia traspasaba los hechos políticos; según los Analistas, existe cierta conexión entre los hechos humanos y los signos naturales (eclipses, terremotos, epidemias, hambres...). Tung explicaba estas secretas correlaciones por la acción del Yin y del Yang. Todos los técnicos que especulaban sobre la naturaleza se unieron a su escuela; en el antiguo y primitivo sistema de clasificaciones, podían mezclar todas las tradiciones mágicas, todo el fondo tradicional chino: de esta mescolanza nació una filosofía del gobierno. Pero, con esta escolástica más o menos mágica y primitiva, el pensamiento ortodoxo se alejó de los conceptos humanistas y positivos de Confucio.

III. Yuang-Hiung, el filósofo de la ley moral

Entre los filósofos confucionistas de la época de los *Han,* podemos citar: Liu-Hiang, o Liu-Tse-Cheng (80-9 a. de J. C.), al que se debe la restitución de la literatura clásica confucionista; Huan-T'an autor del famoso libro *Nuevos Diálogos* (*Sin-Lun*), que se ha perdido; y, sobre todo, Yuang-Hiung (53 a. de J. C. - 18 d. de J. C.). Este último filósofo ocupó un puesto importante en la corte imperial y fué consejero del Emperador Ch'eng-Ti (32-7 a. de J. C.). Está considerado como un maestro del estilo chino: su obra principal es el *Fung-Yen,* especie de diccionario, y la de mayor interés filosófico el *Fa-Yen*; escribió también el *T'ai-Huan-King,* obra de adivinación.

Yuang-Hiung se levantó contra la utilidad del saber y afirmó que la ley moral es independiente de su aplicación inmediata; atacó así al pragmatismo confucionista de su tiempo. La servil imitación de los antiguos maestros no está conforme, según él, con la enseñanza de Confucio: se debe estudiar profundamente el sentido de las palabras, mejorar sus disposiciones naturales con la instrucción, meditar sobre la naturaleza, aprender; todo esto iba contra el racionalismo de la escuela confucionista posterior a Mong-Tse, contra un saber tomado como fin en sí. Para conocer, debe uno identificarse con el objeto, y no solamente tener una noción teórica. Su posición acerca de la naturaleza del hombre se asemeja a la de Tung-Chung-Chu: el hombre llega a ser lo que la instrucción ha hecho de él; las disposiciones naturales son medio buenas y medio malas. Yuang-Hiung clasifica a los hombres en tres categorías: 1) los que se dejan dominar completamente por sus pasiones, pasiones que son como las de los animales; 2) los que obran según el *li*, los ritos sociales; 3) y los que poseen el verdadero saber, los santos. Como Confucio, establece una diferencia entre el sabio ordinario (*Kiun-Tse*) y el santo (*Cheng*), que obtiene sus conocimientos, no por el estudio, sino por una especie de revelación: en esto se ve la influencia del Taoísmo sobre el filósofo confucionista. Han-Yu volverá a tomar estos conceptos y los introducirá en el pensamiento confuciano.

IV. Wang-Ch'ung, el "estoico"

Después de Yuang-Hiung, según el orden cronológico, debemos citar al famoso positivista Wang-Ch'ung (o Chung-Jen), el último de los grandes filósofos de los Han, uno de los más fecundos autores filosóficos de China, a quien A. Forke consideró tan "satírico como Luciano, y de espíritu tan fuerte como Voltaire".

Nació en el año 27 y murió el 97. Su vida fué la de un filósofo independiente que prefiere la pobreza y la libertad sobre todo. Al contrario de muchos pensadores chinos, no estuvo de acuerdo con su tiempo: sus ideas fueron originales y opuestas a las de sus contemporáneos. Pero, aunque se opusiera al Confucionismo y al Taoísmo, sus conceptos tienen raíces profundas en estas corrientes; sus escritos están llenos de críticas, de sátiras acerbas. Usó del estilo popular para hacerse entender de todos y afirmó que no hacía una obra nueva, sino una sencilla crítica de su tiempo. Su obra principal es el *Lun-Heng* [6]. "la balanza de los discursos"

Para él, el *k'i* es la sustancia única, viviente, eternamente arrastrada en series de cambios y de fenómenos; el Yin y el Yang, en binomio eterno, son las modalidades de esta sustancia (Wang-Ch'ung se extiende sobre las correspondencias clásicas del *Yin-Yang* y el microcosmos). Esa sustancia primitiva y original crea y conserva la vida en todos los sitios y en todas las circunstancias; es una forma de la materia, pero una materia viviente, un plasma. Tiene en sí mismo una fuerza de cambio espontánea que es su esencia misma. (Aquí se ve una noción típicamente taoísta). La vida así se desarrolla espontáneamente, con su propia naturaleza, sin orientación preconcebida; es la acción de la naturaleza celeste en el hombre, el *wu-wei* taoísta. Denunció como falso lo sobrenatural y rechazó el Tao y la trascendente misticidad de Lao-Tse.

Profesó un monismo materialista subyacente a la dualidad y a la mezcla del Yin y del Yang que dan espontáneamente nacimiento a todos los seres; el Cielo obra sin ninguna intención; no existe una voluntad premeditada. El principio del Cielo es el *wu-wei*; pero éste no ha creado ni el trigo para alimentar a los hombres, sino que los hombres hambrientos han visto que el trigo es comestible. "Bajo la acción espontánea, natural del Yang, que es inconsciente, inactivo, espontáneo, las plantas brotan por sí mismas, y bajo la del Yin, mueren naturalmente". El hombre solo puede ayudar muy poco al proceso espontáneo de la vida; labra, siembra, pero el desarrollo propio de la naturaleza se efectúa sin él. Los seres son producidos naturalmente y ni el Cielo se preocupa de ellos: "si el Cielo hubiera producido intencionadamente a los seres, les hubiera enseñado a amarse y a ayudarse y no a destruírse". Todos los fenómenos de la naturaleza se desenvuelven según leyes inmutables; lo que crea y conserva la vida es el *k'i* espiritual que "se conserva" y forma al hombre; el alma es el Yang de la sustancia viva, es la naturaleza celeste del hombre porque el Yang es también la naturaleza del Cielo. El cuerpo humano es Yin, de naturaleza terrestre; el alma, Yang, la cual, fuera del cuerpo humano, no tiene conciencia ni pensamiento; el hombre antes de nacer y después de su muerte no tiene ninguna conciencia de alma, pero sí de un destino que debe ser aceptado y que no es supervivencia, ni divinidad. Así, "la muerte del hombre es como la extinción del fuego"; para Wang-Ch'ung, el yo personal es fugitivo y transitorio; la muerte, paralelo exacto del nacimiento, hace entrar en lo inconsciente a los dos elementos corporales.

La insensibilidad del Cielo, según el filósofo, hace que su mandato, el *T'ien-Ming* clásico, la noción de Providencia, se resuma en

un destino ciego, sin conciencia, impersonal. La oración y las lágrimas no pueden modificar el orden natural; en vez de temer, debe uno conocer; el destino del hombre (*ming*) está decidido desde su concepción por la herencia, por la acción del binomio *Yin-Yang*, por las circunstancias, por la cantidad de sustancia celeste que reside en él. "Según su destino, el hombre es feliz o desgraciado, pobre o rico; el hombre cuyo destino es ser rico y honrado, encuentra ocasiones favorables y no tiene peligros; los otros tienen todas las desgracias, son siempre las víctimas de la adversidad."

El destino fija, pues, la fortuna de cada uno; y el hombre no puede hacer nada contra esto: carácter (*sing*) y destino (*ming*) existen desde su concepción. El carácter se puede mejorar con la instrucción. Wang-Ch'ung distingue entre un destino exterior y un destino interior: el primero inmutablemente fijado y sin ningún concepto ético (los buenos no son siempre recompensados, y los malos, no siempre castigados), el segundo se transforma según la educación. Aquí, Wang-Ch'ung es bastante obscuro: la tendencia al bien y al mal depende de la proporción del Yin y del Yang en el hombre (su ética, como en Confucio, está ligada con la cosmología). Al negar la intuición, no admite el santo (*cheng*) confuciano, sino el hombre que tiene una virtud perfecta (*hien*). Su ideal es la bondad del corazón, el amor del prójimo, la paciencia ante el destino y la resignación. Si Wang-Ch'ung fué un positivista, su determinismo acepta una libertad interior y espontánea; en este aspecto está muy cercano a los estoicos.

V. Han-Yu, el orador de los confucionistas

Un célebre filósofo confucionista de la dinastía de los *T'ang* fué Han-Yu. Nació en el Yun-Nan, en 768, y murió en 823, y a su muerte recibió el título de "Príncipe de la literatura" (*Wen-Kung*). Yu, fanático, y enemigo declarado del Taoísmo y del Budismo, parece haber sido uno de los autores de la caída del Budismo en China; su combatividad se notó también en las amonestaciones que dirigió a los Emperadores, sobre todo a Hien-Tsung (807-821), budista ferviente que hizo traer una reliquia de Buda; esto provocó una protesta violenta de Han-Yu, que fué desterrado a Cantón. Se reintegró a su puesto en la corte después de algún tiempo.

Fué un polemista ardiente y un confucionista muy venerado por la tradición; su valor filosófico es pequeño y la violencia de sus

ataques contra el Taoísmo y el Budismo son muy superficiales. Ha tomado algunas ideas de sus predecesores (división de los hombres en tres clases, las cinco cualidades fundamentales), racionalizando las ideas de Confucio. Han-Yu no ha percibido, lo mismo que muchos de los discípulos de Confucio, los problemas metafísicos. Como dice justamente Zenker, "Han-Yu no hubiera tenido nunca por sí mismo una fama durable de filósofo, si no hubiera sido llevado en triunfo por una comunidad que hizo de él su guía y su orador".

VI. Cheu-Tse, el filósofo de la bondad natural

Hemos visto que el Confucionismo llegó a ser doctrina de Estado; su desarrollo estuvo ligado muy estrechamente al del Imperio. Sería un error creer que el pensamiento estuvo, desde los grandes pensadores antiguos, rígidamente cerrado: la imagen de una China hierática y anquilosada es absolutamente falsa. La labor de China, durante más de cuatro mil años, consistió en someter a su cultura los pueblos bárbaros e incultos que la rodeaban. Para conservar una victoria, China comprendió en seguida que la fuerza era ineficaz; la atracción del ejemplo moral, la rectitud y cierta libertad son más eficientes e indispensables. El *Chu-King*, ese resumen de la antigua sabiduría china, afirma la victoria del orden unido a la libertad sobre la fuerza bruta, y enseña la necesidad de trabar las fuerzas de la vida natural, tomando como ejemplo el orden del Cielo, imagen del orden moral que debe reinar en este mundo.

Las tendencias dogmáticas del Confucionismo, convertido en doctrina oficial, con sus puntos de vista absolutos y la necesidad que tuvo de luchar contra las influencias del Taoísmo y del Budismo, dieron a este "neoconfucionismo" un espíritu bastante intolerante. Sabido es que la doctrina de Confucio no tenía ya nada de aquella sensibilidad e imaginación que supo atraer los corazones de los Budistas; la filosofía confuciana no fué nunca una religión y, en su lucha contra el Taoísmo y el Budismo, fué a menudo vencida, y hubo de adaptarse a pesar de su voluntad.

Es muy interesante anotar los diversos movimientos de adaptación de este Confucionismo hacia una hipotética "pureza primitiva". Estos esfuerzos fueron dirigidos por confucionistas que habían sufrido, en su juventud, la influencia del Taoísmo y del Budismo: decían que la moral confuciana era demasiado seca y que descuidaba el corazón; las masas buscaban una comunidad religiosa que pudiese traer

la consolación y la ayuda que faltaban en el Confucionismo oficial: de ahí que los medios instruídos de la corte china se volvieran hacia el Taoísmo y el Budismo, a fin de llegar a una metafísica carente de la doctrina utilitaria confuciana. Los movimientos de síntesis filosófico-religiosos intentaron crear un sincretismo ortodoxo en este sentido.

En las historias occidentales de la filosofía china es costumbre llamar, a estos movimientos y a estas escuelas, "sectas ortodoxas"; a mi entender, no son más heterodoxas que las otras escuelas confucionistas que aparecieron después de la muerte del Maestro. Tienen concepciones diferentes sobre la naturaleza —el gran tema de la filosofía china—, pero no quisieron jamás oponerse a Confucio; utilizaron los conceptos clásicos del Confucionismo y del Taoísmo, mezclándolos con ideas budistas. Intentaron, en efecto, hacer una filosofía de síntesis con los conceptos fundamentales del pensamiento chino y de ese modo fueron, es verdad, "heterodoxos" por lo que toca a la doctrina oficial de la escuela de los *Yu*.

Una de estas corrientes más interesantes fué la escuela filosófica de la naturaleza, *Sing-Li*, conocida en China bajo el nombre de "Escuela de los Cinco Maestros" (*wu-tse*); estos maestros fueron: Cheu-Tse, Chang-Tsai, Ch'eng-Y, Ch'eng-Hao y más tarde, Chao-Yung [7].

El más importante fué el primero, Cheu-Tse o Cheu-Tun-Y; nació en 1017, en Lien-Si (Hu-Nan) y murió en 1073. Fué un administrador activo, escrupuloso y perspicaz. Escribió dos libros que contienen la esencia de su filosofía: *El Cuadro del Principio Primordial* (*T'ai-Ki-T'u*) y *Las Ideas fundamentales del Y* (*Y-Tung-Chu*). Son comentarios sobre el antiguo libro del *Y-King*; el primer tratado fué traducido por Grube, De Harlez, von Gabelentz y Zenker. En él encontramos las nociones esenciales y tradicionales sobre el Yin y el Yang y la creación del mundo a consecuencia de sus acciones recíprocas. El Ser puro, verdadero, sin naturaleza, y el ser fenoménico o naturaleza, son idénticos; el mundo es sólo el Ser en sí condensado. La ausencia de causa es la verdad, la causa primera es la realidad, el seno maternal de toda vida: en cuanto es inactiva, la causa primera no existe; en cuanto es activa, existe. Esta causa tiene, pues, dos modos de existencia: 1.º, actividad, poder creador, movimiento (*Yang, kien*), y 2.º, pasividad, receptividad, reposo (*Yin, k'un*). La alternancia del Yin y del Yang produce los cambios, las cinco formas de fenómenos naturales (*wu-hing*) y las cinco formas de vida (*wu-k'i*). Los cinco *wu-hing* son categorías formales, manifestaciones

de la materia y fuerzas. Cheu-Tse afirma que las apariencias infinitas del mundo fenomenal pueden clasificarse bajo diversas categorías, que pueden ser formas de intuición o formas de vida.

El tratado sobre "el Principio Primordial" resume toda la filosofía de Cheu-Tse; es muy breve y contiene principios sobre los cuales se apoya una gran parte del Taoísmo moderno. Doy a continuación el texto según las traducciones de Zenker y de W. Grube:

"El principio primordial es la nada de la forma. Cuando el principio primordial se mueve, produce el Yang; al final de su movimiento, descansa y produce el Yin. Al final de su descanso, se mueve de nuevo: movimiento y descanso se suceden alternativamente, siendo uno el origen del otro; el binomio *Yin-Yang* forma los dos polos de la vida. El Yang produce las transformaciones, y el Yin, las adaptaciones. El *Yin-Yang* engendra el agua, el fuego, la madera, el metal y el humus (los cinco principios sutiles) y establece las cuatro estaciones. El *Yin-Yang* engloba los cinco agentes naturales y forma el principio primordial; luego que son producidos, los agentes naturales tienen una naturaleza propia. El binomio *Yin-Yang* y los cinco agentes forman un total misterioso; el principio creador es el hombre, el receptivo es la mujer y su unión crea todos los hombres. Los seres producen como fueron producidos y se transforman continuamente. El hombre sólo tiene la posibilidad de perfeccionarse y levantar su espíritu hasta el conocimiento supremo; luego que el cuerpo es formado, el espíritu despierta su conciencia y las cinco disposiciones naturales. Los hombres tienen la posibilidad de distinguir entre el bien y el mal y obran en consecuencia. El sabio obra únicamente según el justo medio, la humanidad, la rectitud, la justicia; tiende a lograr, sobre todo, la calma interior, constituyéndose así en modelo para los demás; tiene una virtud igual a la del cielo y a la de la tierra, brilla como el sol y la luna, obra con la regularidad de las cuatro estaciones y sigue las indicaciones de los espíritus. El sabio vive feliz; el hombre vulgar que no observa estos principios vive en continua infelicidad. Se dice: cuando se trata de la ley (Tao) del Cielo, se habla del Yin y del Yang; cuando se trata de la ley de la tierra, se habla de lo duro y de lo blando; cuando se trata de la ley del hombre, se habla de humanidad y de justicia. Estudiando los principios y los fines, se comprende el sentido de la vida".

La filosofía de Cheu-Tse puede resumirse en su axioma capital: "El Principio indiferenciado": esto significa que el primer Principio no tiene distinción ni trascendencia, siendo, por tanto, inmanente. Este pensamiento no se apoya en la materia o en las fuerzas mecá-

nicas. Su comentario del *Y-King* sobrepasa ampliamente los cuadros del Confucionismo, del que ha hecho una síntesis tradicional y metafísica. Sobre ese libro se apoya su ética: "Lo que unas veces es Yin, otras Yang, es el Tao. El bien cumplido, la naturaleza, es el Tao activo". El punto de partida de su ética es la Causa primera, categoría suprema de nuestro pensamiento; concebida en su actividad (*k'ien*), es el bien; concebida en su perfección (*k'un*), es la naturaleza. El Principio creador (*k'ien*) es el bien; el principio receptor (*k'un*), la naturaleza, es un objeto de conocimiento: la verdad. El bien y la verdad son una sola y misma cosa en el Principio primero: "son la raíz del hombre santo". Este santo resplandece, por la eficiencia de su ejemplaridad, muy por encima del bien y del mal, que son meras categorías de la acción humana; el máximum de lo real coincide con el mínimum de la acción.

La naturaleza es buena porque pertenece a la Causa primera; el deber moral es orientar las tendencias en el sentido de la naturaleza y obrar según el bien. Para obrar bien, es menester dejar obrar a la naturaleza y no entorpecer su acción. Tales son los principios de esta "Escuela de la Naturaleza".

VII. Chang-Tsai, el filósofo del realismo puro

Al lado de Cheu-Tse, ocupa un puesto importante Chang-Tsai (1020-1076). Escribió el *Si-Ming*, el *Tung-Ming* y el famoso *Cheng-Mong* (*La Verdadera Dirección*), que ha sido traducido por De Harlez.

Según este filósofo, todo lo que está diferenciado y con forma, es *k'i*, materia sutil y creadora (*ts'ing*), que es también el principio vital que se respira; todo lo que es inmaterial y sin forma, es *chen*, espíritu. Estos dos complementos son otros tantos aspectos del binomio *Yin-Yang*. Pero Chang-Tsai concibió un *k'i* superior, que contiene a la vez el *k'i* diferenciado y el *chen*: este *k'i* es la sustancia primordial animada, la Causa primera (el *T'ai-Ki* de Cheu-Tse). Arranca del "Gran Vacío" (*T'ai-Hiu*) —término taoísta y budista—, para explicar el estado ulterior a la manifestación, el estado de fusión en el Todo, especie de pléroma.

En Chang-Tsai, el concepto del *T'ai-Hiu* es muy semejante al del nirvâna o del "vacío" del Budismo mahâyâna: es la Causa primera del estado en que el Ser en sí ya no es perceptible para nuestros sentidos, más allá de la dualidad. El "Gran Vacío" es el *k'i* puro, sustancia pura, a la vez "Gran Vacío" y "Gran Lleno", materia formadora viviente y en constante formación. Este *k'i* no puede

hacer otra cosa que condensarse y crear el mundo con sus formas innumerables y, después, disolverse y volver al "Gran Vacío". Chang-Tsai, auténtico realista, insiste en el hecho de que el *k'i* no es la nada: en realidad, como en la mística hindú, el ser y el no-ser, lo escondido y lo manifestado son una sola cosa; su diferencia proviene de la transformación, condensación y cambio de forma. La filosofía de Chang-Tsai fué una filosofía de la identidad absoluta del realismo puro, tal que nos hace recordar a Schelling. Su concepto del *k'i* ("materia viviente") no es el de materia física: el mundo real es vida, armonía (*ta-ho*); "esta sustancia del Cielo y de la tierra es, sin embargo, y gracias a su principio racional (*li*) que no se transforma, siempre semejante a sí misma en todas las circunstancias y está exenta de todo error". Este *k'i* es el Uno puro, universal, de la moderna filosofía de Occidente; y se manifiesta por sus dos fuerzas opuestas y complementarias, el binomio clásico de la metafísica china.

¿Cómo se pueden hacer estas transformaciones complementarias? "El Gran Vacío produce lo puro, el *k'i* primitivo. Siendo puro, no ofrece resistencia, no es perceptible a los sentidos, es espíritu. Pero lo puro puede turbarse. Una vez turbado, ofrece resistencia; y cuando ofrece resistencia, toma forma. Cuando el *k'i* es puro, puede derramarse por todas partes; pero si se enturbia, se encuentra cerrado por una pared". Esta resistencia que implica la naturaleza misma de la corporeidad, impide la acción de la fuerza vital pura, provoca luchas entre los diversos elementos, las cuales pueden cesar por la unión de éstos. El juego del *Yin-Yang* explica, para Chang-Tsai, los diversos fenómenos de la manifestación del *k'i* primitivo.

La verdad, para él, no es ni verdad formal lógica, ni verdad material, como dice Zenker; es el acuerdo de la luz del Cielo con la naturaleza humana. Sólo el Cielo es verdadero; sólo el hombre verídico puede ser bueno y virtuoso. Conocer su propia naturaleza y profundizar su destino es alcanzar la libertad. El hombre pertenece completamente a la naturaleza, que sigue siendo siempre una, pero es libre y tiene su propia voluntad interior para obrar. "Transformar a los otros como a uno mismo según la ley del Cielo es el fundamento de la moral"; reconocemos en esto el principio de la doctrina confucionista de la vía media.

VIII. Chao-Yung y la ética confucionista

El tercero y cuarto de los filósofos de la escuela que estudiamos fueron los hermanos Ch'eng: Ch'eng-Hao (o Ming-Tao) y Ch'eng-Y

(o Y-Chuan); el primero murió en 1085, y el segundo, en 1107. Su filosofía no tiene nada particularmente original y se inspira en la de Cheu-Tse.

El quinto filósofo de la "Escuela de la Naturaleza", Chao-Yung (1011-1077), sintetizó el pensamiento de Cheu-Tse y subrayó la acción de la naturaleza en la ética de la escuela; su filosofía se inspiró también profundamente en la de Cheu-Tse. Para él, "la Naturaleza es la expresión concreta del orden moral y está subordinada al espíritu". El orden moral no es perceptible en sí mismo; halla su expresión en la naturaleza, que es ley moral inmanente; sin el espíritu, la naturaleza no puede ser ni percibida ni conocida. Su realidad es un hecho.

Chao-Yung fué un libre soñador: vivía en una miserable cabaña abierta a los vientos en el arrabal de K'ai-Fong, "sin tener fuego en invierno ni abanico para aventarse en verano"; esta cabaña se llamaba "el nido de la alegría tranquila". Chao-Yung, como los sabios antiguos, rehusó todos los empleos oficiales, y recibía a los hombres más eminentes de su tiempo. Su obra nos da la idea de un monismo puro: "El hombre es uno con el cielo y la tierra y con todos los seres de todos los tiempos, porque la ley del universo es única. Es ley del cielo y de la tierra, que alcanza a todos los seres, y adquiere en cada una de sus especies un grado de desarrollo que constituye su naturaleza específica. El Ser primero, del cual salió todo lo que es, es el Tao, "Cumbre suprema", "Cumbre Augusta" (estos son nombres ficticios, pues el Ser primordial es indefinible, innombrable e inefable). El cielo y la tierra no son de naturaleza diferente que el resto de los seres: son dos intermediarios, gracias a los cuales la Cumbre suprema produce a todos los demás. La materia universal es una, participada por todos los seres; el espíritu vital es también uno, participado igualmente por todos —hasta los nacimientos y las muertes son simples transformaciones de esas dos entidades—. Todos los seres son uno conmigo; entonces, tomando la cuestión por mi parte, digo: ¿Hay realmente seres? Tomando la cuestión por el lado de los seres, pregunto: ¿Mi yo existe realmente?" (traducción del P. Wieger).

Este sistema contiene una especie de evolucionismo de notable amplitud: "La Cumbre suprema es el Ser en su primer estado de inacción. Siendo uno, produjo, mediante un primer acto, otro uno, la materia sutil. A continuación, produjo en esta materia la pluralidad con la doble modalidad del Yin y del Yang".

Vemos, pues, la importancia que el concepto de naturaleza tuvo en la evolución del pensamiento chino: Sobre él se centraron las

discusiones, tanto de las escuelas "ortodoxas" como de las "heterodoxas". Durante la época de los *Sung*, esta "Escuela de la Naturaleza" (el *Sing-Li*), que acabamos de estudiar, sufrió vivos ataques por parte de los confucianos.

IX. Las escuelas de Su y de Hu

Las otras escuelas de esta época fueron las de *Su* y de *Hu*. La escuela de *Su* fué fundada por Su-Siun (o Lao-Tsiuan), que vivió de 1009 a 1066 (su hijo, Su-Che, fué el poeta más célebre de los *Sung*).

Esta escuela sufrió el influjo de los Taoístas y los Budistas. La "naturaleza", centro de discusión filosófica, era, para ella, un Ser trascendente, como el Uno de Lao-Tse, como la Causa primera de Cheu-Tse y de Chang-Tsai; pero no puede considerarse como el bien absoluto, porque no se debe confundir el Uno indiferenciado con la naturaleza fenomenal, la vida, de la cual depende la distinción del bien y del mal: esta vida no es el ser real y es preciso salir de este yo fenomenal para llegar a la verdadera naturaleza; tampoco puede ser la ley moral por sí misma; es como el vaso que recibe las cualidades morales fundamentales y las hace nuestras. En sí misma, la naturaleza fenomenal es, pues, un vacío; enfrente de ella, o, mejor dicho, trascendiéndola, preexiste la Naturaleza eterna, causa primera.

La escuela de *Hu*, o del Hu-Nan, fué fundada por Hu-An-Kuo (Weng-Ting), que vivió del 1074 al 1138. Su interpretación de la naturaleza se separa de la teoría confuciana, que la consideraba fundamentalmente buena. La naturaleza, en efecto, en su grandeza primera y misteriosa, no puede estar sometida a ningún calificativo; se puede decir que la naturaleza es buena en el sentido absoluto del bien supremo, pero no en oposición a un concepto de "naturaleza mala".

Según esta escuela, la naturaleza humana no impide al hombre seguir libremente sus instintos: "El sabio es guiado por la ley moral; el hombre vulgar, por su egoísmo". Como se ve, el problema de la ética ha ocupado el pensamiento chino durante milenios, y su fundamento fué la existencia o no existencia de la bondad de la naturaleza. Otra característica de estos sistemas es la falta de idealización del mundo corporal que parece totalmente extraña a la mentalidad china, así como el pesimismo metafísico que acompaña siempre, más o menos disimuladamente, al idealismo.

X. Chu-Hi y la unidad de la naturaleza

Después de cinco dinastías, los *Sung* (960-1280) abrieron una nueva era de vigor histórico y de continuidad. Toda la cultura *Sung* fué "zenista", es decir, budista, activa, innovadora, en contraste con la vieja ética comunitaria y conservadora de los *Han*. Como pasó en Grecia cuando Aristófanes luchó contra Sócrates, Eurípides y los Sofistas, así los conservadores confucionistas denunciaron a los espíritus libres como anarquistas y a los innovadores como enemigos del Estado. La verdad estaba en las fórmulas de los antepasados, probadas por los siglos. Los *Sung* intentaron renovar la atmósfera moral pesada e inerte de la decadencia filosófica de su tiempo; soñaron con hacer circular la vida en un organismo ya agostado. Sus filósofos fueron modernistas: sólo la vida tiene precio, y la naturaleza es bella porque es una lección de vida. El Zenismo *Sung* intentó unir la meditación a la actividad. Chu-Hi, el filósofo confucionista de esta época, se vió impregnado de estas ideas.

En efecto, entre los grandes filósofos de los *Sung*, la personalidad más notable de la comunidad confucionista fué Chu-Hi (1130-1200) [a]. Nació en Yu-Si (Fu-Kien) de una familia *Yu*; fué un estudiante muy activo y, en el ardor de sus investigaciones, entró en contacto con el Budismo (Le Gall piensa que fué ordenado sacerdote budista) y el Taoísmo que le afectaron muy profundamente, aunque nunca dejó de ser confucionista. Las ideas de los sistemas que combatió destiñeron sus propios conceptos, como los fundamentos metafísicos que estimó necesarios para su ética. Su vida pasó entre puestos administrativos y retiros, durante los que componía sus obras encerrado en la caverna, hoy histórica, llamada "la Cueva del Ciervo blanco". Al fin de su vida, llamado a la corte en 1194 como tutor del joven Emperador Ning-Tsung, fué muy criticado por la corte y se retiró por último a Kien-Yang, donde instruyó a sus discípulos hasta su muerte y acabó su monumental trabajo de revisión del *Registro de Historia*, de Se-Ma-Ts'ien.

Fué un erudito notable; hizo una edición completa de las obras de los grandes filósofos confucionistas y compuso diversos comentarios sobre los escritos de Confucio y de Mong-Tse; se ha dicho (Masson-Oursel) que "su Metafísica fué la huella de Confucio transformada en ontología gnóstica". En unión de su discípulo y amigo Lu-Tsu-Tsien, escribió una obra sobre la filosofía de su tiempo (*Po-Se-Lu*); es autor también del *Kia-Li* (*El Libro de los Ritos Domés-*

ticos) y del *Siao-Hio* (*Preceptos Morales de la Escuela Inferior*). Su sabiduría parece que fué muy grande, y su vida está presidida por una rectitud que le honra; no buscó los puestos ni los cargos, y poseyó el valor viril frente al soberano que es una de las más grandes virtudes del hombre político. La edición completa de sus obras, que son numerosas, fué hecha en 1713 por el gran Emperador manchú K'ang-Hi.

La base de su filosofía es dualista y afirma la unidad de la naturaleza; parte de una frase de Confucio: "Se debe estudiar la naturaleza de las cosas" (en este sentido, se la ha comparado a menudo con el Cartesianismo) [9]. Todos los seres están sometidos a las mismas fuerzas y leyes; sólo difieren en la repartición de esta sustancia vital que conocemos bien ahora, el *k'i*. —Repetimos aquí que no es una materia física, como algunos traductores occidentales se lo han figurado, traduciéndola por la palabra "éter", sino que el *k'i* es una sustancia viviente, eterna e inmutable en sí, que recibe también el nombre de "Gran Vacío" (*T'ai-Hiu*)—. Chu-Hi distingue el *Wu-K'i*, la potencia o virtualidad universal, y el *T'ai-Ki*. el principio de todas las cosas, que es, según él, "el ser puro, infinito, eterno, absoluto, el principio del mundo y la razón de las cosas". Pero, al pronunciarlo, se une a la materia; no se le puede distinguir de ella; está infuso en la masa, que anima y organiza. No podemos saber si Chu-Hi consideró al *T'ai-K'i* como un absoluto trascendente o como una especie de éter cósmico; en su texto dice: "El *T'ai-K'i* se parece a una raíz que germina y crece, que se divide en varias ramas y que después, al dividirse de nuevo, produce flores y hojas y así sucesivamente sin interrupción". Grousset intenta unificar estos dos conceptos diciendo que este *T'ai-K'i*, "razón de ser de la masa cósmica en general y de cada ser en particular, es a la vez trascendente e inmanente, principio intelectual del mundo moral y principio eterno del mundo material"; añade que, a la manera del antiguo Tao, crea el mundo, pero el mundo, aunque consustancial a él, no se confunde absolutamente con él, por el hecho de que el *T'ai-K'i* es eterno, mientras que el mundo que crea y reabsorbe periódicamente es, cada vez, efímero.

Frente al *K'i*, Chu-Hi coloca el *Sin*, que es, a la vez, el corazón, el pensamiento y su sede, la actividad espiritual, la forma en que el alma se manifiesta, la vida (*Yi*), la cadena de los cambios fenomenales; el *Sin* es un ser sustancial (Chu-Hi le llama también "el alma del *K'i*, la vida del *K'i*"); es lo que subsiste eternamente en el cambio del devenir sin que él cambie. El *Sin* es una de estas palabras

chinas que no se pueden traducir sino por una metáfora o una perífrasis y que nos hacen tan difícil el estudio de la filosofía del Extremo Oriente, pues todos estos términos corresponden a conceptos muy lejanos del pensamiento mediterráneo.

La unión del *Sin* y del *K'i* constituye la vida, y todas las cosas, el hombre incluso, adquieren su existencia individual de esta unión. El cielo, la tierra, el cosmos, todo tiene su *Sin* y su *K'i*. La conciencia es una realidad universal; "el espíritu del cielo y de la tierra que da la vida a todos los seres, es el amor". El sistema de Chu-Hi es una especie de pampsiquismo. La Causa primera, el Ser supremo, supera todas las distinciones de la dualidad, es no-concebible; es el Principio primordial, la cúspide de la magnitud, el *T'ai-K'i*; pero su manifestación bipolar ya es transitoria y pasajera. No se debe olvidar que, tanto en la filosofía de Confucio como en la de Chu-Hi, la diferenciación del binomio Yin-Yang es solamente un aspecto de una Realidad más profunda; si Confucio no se ha preocupado de este aspecto metafísico, al menos lo conoció; fué Lao-Tse quien insistió sobre estas especulaciones.

Según Zenker, no debemos confundir en el sistema de Chu-Hi el binomio *Sin-K'i* con el *Yin-Yang*, porque el primero es complementario, y el segundo se opone armoniosamente: cada cosa contiene el *K'i* y el *Sin*, y cada cosa es *Yin* o *Yang*. Hay cuatro categorías que son modos de existencia y de acción de la Causa primordial, que son: el Cielo (*T'ien*), la Providencia o Destino (*Ming*), la Naturaleza (*Sing*) y el "Principio de las Formas" (*Li*), semejantes a los λογοι de Plotino, y muy próximas a los *dharmas* hindúes. Chu-Hi afirma, con los otros confucionistas, que "el Tao es la naturaleza, y la naturaleza el Tao": la naturaleza, para él, no es una realidad fenoménica, sino ética, subjetiva, accesible solamente al sujeto, unidad sustancial de las disposiciones morales de cada hombre que provienen del Cielo. En su sustancia, la naturaleza es la esencia del amor, de la equidad, de la sabiduría; es lo que la criatura recibe del Cielo, la sustancia del espíritu humano. El hombre sólo conoce de la naturaleza lo que se manifiesta en su espíritu.

Con el juego del *K'i* y del *L'i*, ley o razón de las cosas, se desarrolla el cosmos: el *Li* es la fuerza que despierta y pone en movimiento la masa del *K'i*, suscitando y liberando la energía que duerme en ella; estas dos nociones no pueden aislarse; son dos coprincipios inseparables. La materia que se aglomera pasa por la fase del caos primero (*Huen-Tuen*) que se organiza en virtud del principio *Li*, o leyes de la naturaleza. Las fuerzas *Yin-Yang* organizan el cosmos

visible. "La fuerza latente inherente a toda materia produjo el movimiento giratorio; el cielo y la tierra eran entonces una masa de materia en evolución y movimiento giratorio como el de una muela. Al acelerarse este movimiento de rotación, las partes pesadas se concentraron en el centro, formando la tierra; mientras las partes ligeras, arrastradas hacia la periferia, formaban el cielo. Entre la tierra y el cielo aparecieron los hombres" (traducción Wieger).

El espíritu del Cielo se manifiesta en la Providencia (*Ming*); todos los seres participan de la naturaleza espiritual; la Providencia reside en cada uno de ellos, realizándose más o menos según la presencia del *K'i*. Pero no se percibe en Chu-Hi la noción de un Tao puro, metafísico, principio ilimitado y trascendente (Zenker piensa que fué para no caer en la ética taoísta). Mas no puede evitar una especie de monismo naturalista cuando habla de la naturaleza como principio formador y formal (*Li*), existente con anterioridad al elemento material (*K'i*); "la naturaleza está inserta en la materia pero no se mezcla con ella". La naturaleza es, para Chu-Hi, un aspecto del Cielo.

La repartición y la cantidad del *K'i* diferencian a las criaturas entre sí: un *K'i* claro, sutil, permite una penetración moral profunda; un *K'i* material, pesado, tiene el espíritu encadenado. El *K'i* está siempre limitado, diferenciado, al contrario del *Sing*. Todo ser tiene una naturaleza dada por el Cielo: el hombre está compuesto de una materia que hace posible el desenvolvimiento completo de las disposiciones naturales; los animales, las plantas y todo lo que vive, tienen también conciencia, pero con un grado menor de penetración; las conciencias del reino animal y vegetal no pueden todavía ser comparadas con la del hombre. La plenitud de las disposiciones morales en el hombre es completa, al contrario de lo que pasa en los demás seres vivientes. No se puede plantear la hipótesis de una materia sin vida y sin la fuerza de esta naturaleza inmanente al Ser supremo.

Esta creación es sólo temporal; es un aspecto momentáneo de la energía universal. Después de miles de años empezará una fase de disgregación de esta materia condensada para volver luego al proceso creador, y así hasta el infinito, puesto que este ritmo alternativo es eterno y necesario, consecuencia matemática de las leyes de la naturaleza. Un determinismo riguroso rige esta evolución perpetua.

El concepto de Chu-Hi sobre la naturaleza es totalmente ético: "el Tao no debe ser buscado fuera del orden natural...; la naturaleza es la ley moral, y esta ley moral (*Sing*) es la voluntad divina (*T'ien-Ming*)". Esta ley moral es la misión natural de cada ser vi-

viente; pero es indivisible, inmutable y eterna, porque es también la ley cósmica que rige el universo. El bien se reduce, en su pensamiento, a la comprensión de lo verdadero. El principio *Li*, o conjunto de las leyes de la naturaleza, es la forma del mundo moral lo mismo que del mundo físico; su aplicación humana es lo que constituye la ley moral; es un motor universal que obra sin pensar; su acción es necesaria, fatal e inconsciente. Con esto, Chu-Hi afirma un racionalismo absoluto que se separa sensiblemente de las virtualidades teístas que pueden entreverse en la antigua China. El texto siguiente es muy explícito: "Sucede con las generaciones de los hombres como con las olas del mar. Cada ola es la misma. La primera no es la segunda, la segunda no es la tercera, pero todas ellas son modalidades de la misma agua. Así el hombre: yo que existo hoy, soy una modalidad de la razón universal y de la materia del cielo y de la tierra. Mi antepasado fué también una modalidad de los mismos elementos. El ya no existe. Los elementos subsisten. Estoy en comunicación con él, por comunidad de constitución, de razón y de materia. Del mismo modo el cielo, la tierra y todos los seres forman uno conmigo. Puedo llamar al cielo mi padre, a la tierra mi madre y a todos los seres mis hermanos, porque todos están unidos a mí y porque todo el universo es junto conmigo un ser único" (traducción del P. Wieger).

Volviendo al optimismo de Confucio en cuanto a la condición de la naturaleza humana, Chu-Hi afirma que "la naturaleza es buena" porque nuestra vida es un deber, y si no cumplimos ese deber, no es la naturaleza, sino el individuo, el responsable. Si la naturaleza es siempre buena, es la cualidad y la distribución del elemento material o *K'i* la que atenúa, cambia o frena la acción del espíritu o *Sin*; así se transforma o se manifiesta la primitiva bondad natural del hombre. El deber del hombre varía según su destino, su misión (*Ming*); sin embargo, la disposición natural al bien es siempre la misma. Volver al estado de equilibrio, del Ser (*Chung*), "restablecer la naturaleza", se hace venciendo las resistencias del *K'i* y desarrollando las fuerzas de bondad y de pureza del *Sin*.

Chu-Hi, como muchos filósofos chinos, no se ha planteado el problema del porqué de la distribución desigual del *K'i* en los hombres; el problema del mal en una naturaleza buena no parece haberle preocupado, aunque en sus escritos se roza el problema sin resolverlo a fondo. Se percibe en este confucionista una evasión de la metafísica, sobre todo de la taoísta, que hubiera exigido la creencia en la relatividad de todas las cosas naturales; Chu-Hi no era partidario

del *Wu-wi* taoísta que conduce a la indiferencia, sino del *Chung*, el Ser, inmóvil en su actividad, característico del Confucionismo: "cada vez que las intenciones del Cielo engendran un santo o un sabio, el *K'i* se encuentra en las condiciones requeridas para hacerlo". Encerrando su pensamiento en un evolucionismo mecanicista de círculo cerrado, Chu-Hi detuvo el impulso de la filosofía china; su doctrina, clásica en el Confucionismo de Estado, condenó al pensamiento chino al materialismo y a la rutina desde el siglo XIII hasta el siglo XX. Puso prematuramente límites a la gran renovación filosófica que se dibujaba en su tiempo y anuló toda iniciativa conducente al espiritualismo.

La doctrina de Chu-Hi fué el fundamento de la enseñanza de las escuelas chinas durante siglos, y a través de él estudiaron la doctrina de Confucio multitud de sabios. En 1415 el tercer Emperador de la dinastía *Ming* mandó hacer una colección de los escritos de la escuela de Chu-Hi; en ella trabajaron 120 investigadores, y dió como resultado una enciclopedia completa de todos los conocimientos humanos. En el siglo XVIII fué revisada y abreviada por una comisión imperial: esta nueva publicación ha sido hasta nuestros días el manual oficial de la filosofía confucionista china.

Su influencia se hizo sentir también en el Japón. En efecto, la filosofía confucionista se desarrolló en este país en el siglo XVII bajo los shogun *Tokugawa*, y las opiniones de Chu-Hi se difundieron en la legislación, la enseñanza y la administración japonesas [10]. Así nació la ortodoxia confucionista, llamada *Shushiya*, que logró una especie de monopolio espiritual. Es notable que un pensador moderno como Hu-Che, o un historiador como Leang-K'i-Ch'ao, piensen que se pueda aclimatar el pensamiento nuevo del Occidente en la antigua China, valiéndose ingeniosamente de las obras de los viejos filósofos y muy particularmente de las de Chu-Hi.

XI. Wang-Yang-Ming, el sincretista

El último filósofo notable que quiso acomodar la herencia espiritual de los grandes pensadores al pensamiento chino, y que se considera como uno de los filósofos más grandes de China, fué Wang-Yang-Ming (o Wang-Shu-Jen) que vivió bajo los últimos Emperadores de la dinastía *Ming* (1472-1529) [11].

Los mongoles y los *Ming* necesitaban a los confucionistas organizadores mucho más que a los monjes y "soñadores" budistas; nue-

vamente la potencia moral de China fué a las manos de los antiguos adversarios de los budistas. La gran civilización *Zen* de los *Sung* había muerto para siempre. El realismo político de los nómadas del norte se tradujo en un sentido utilitario profundo. Su tercer Emperador trasladó la capital de Nankin a Peking, una plaza de armas tártara que se convirtió en la ciudadela del Confucionismo. En esta época el arte llegó a ser el vehículo de los grandes ejemplos históricos, se convirtió en solaz de sabios y letrados, se refugió en la imitación de los maestros antiguos, pero con un formalismo ortodoxo convencional y cómodo, llegando a hacerse excesivamente monótono.

Wang-Yang-Ming, como funcionario que era, tuvo una vida llena de vicisitudes, mezclado en las luchas de los partidos y los acontecimientos políticos. Se retiró muchas veces a un convento taoísta, para vivir la filosofía de la naturaleza sin restricciones. Fué considerado por unos como un maestro de sabiduría, y por otros como maestro de herejía y de error. Confucionista por educación, parece que sufrió profunda influencia de las doctrinas taoístas y del Mahâyâna budista, culminando en un intento de síntesis de las enseñanzas de los pensadores tradicionales chinos. Fué un intuicionista del Tao, encajado en el Confucionismo, cuyo misticismo racionalista supo reflejar. Sólo nos quedan de sus obras las *Instrucciones Morales*, una explicación del *Ta-Hio*, y una colección muy rica de cartas, recogidas por sus discípulos Tsiu-Ai y Sie-K'an.

Su metafísica, según Zenker y Henke, se basa en la unidad universal, la identidad de Dios con la naturaleza, del cuerpo con el alma. Busca la verdad en el espíritu y no en el estudio de los seres, asegurando que "donde hay una idea, hay una cosa", y añade: "hay una sola naturaleza que es el bien supremo: el *T'ien* (el Cielo), considerado en su esencia material; el *Chang-Ti* (el Señor Supremo), en su aspecto legislador; el destino, en su aspecto de poder director; el espíritu en el hombre, cuando gobierna el cuerpo. Cuando se estudian todas las categorías infinitas de la naturaleza, se encuentra siempre la misma naturaleza".

Wang-Yang-Ming no es un "idealista", en el sentido filosófico de la palabra; "sin espíritu, no hay cuerpo, y, sin cuerpo, no hay espíritu: todo es una sola cosa", dice expresamente. El universo, el cosmos, el espíritu del hombre son, en su ser íntimo, una sola cosa, una unidad universal. Para él, no existe una forma de existencia más o menos real que otra; solamente que el espíritu controla todas las otras formas de la vida y se sirve de nuestros sentidos para conocer el mundo exterior: "ver, oír, hablar y obrar, son la acción del espí-

ritu". La verdad no está en los objetos exteriores, como afirmaban los filósofos naturalistas de la época de los Sung; la verdad está en nuestro espíritu, y no es menester estudiar, hasta sus últimas causas, los objetos del mundo fenoménico como preconizaba Chu-Hi; el conocimiento tiene sentido en general solamente por lo que toca a nuestro espíritu y a nuestro carácter. "El espíritu es la vía, la verdad, el Cielo. Conocer al espíritu es conocer la verdad. Cuando se busca sinceramente la verdad, hay que buscarla en el propio espíritu y no en el mundo exterior". Para eso, se debe "liberar al espíritu de todo lo que no es justo y restablecer en él la naturaleza originalmente buena". Cada uno tiene conocimiento de los principios de la vida y de las cosas de su espíritu, y en él halla la solución de los problemas del universo. "La paz alcanzada por el dominio de la Ley natural es un estado de equilibrio en que no existe distinción alguna entre Bien y Mal; en tanto que la agitación que caracteriza el reino de las pasiones es aquella en que siempre aparecen ante nosotros las nociones de Bien y de Mal. Sin esa excitación de las pasiones, las simpatías y las antipatías de nuestro corazón, el Bien y el Mal desaparecen".

Luego todo está en nuestro espíritu; los conceptos del mundo exterior dependen del espíritu y del estado de este espíritu, pero no son el resultado de la actividad del espíritu, como en la teoría de la *mâyâ* del Vedânta hindú; eso fué una falsa interpretación de los discípulos de Wang-Yang-Ming. El mundo fenomenal existe y no debemos confundir el fenómeno y su apariencia; todas las percepciones se hacen en nuestro espíritu y la apariencia fenomenal del mundo es una creación suya. El es el creador formal del mundo y su ordenador. "Donde hay una idea, hay una cosa...", según citamos anteriormente. Este concepto de la identidad de las cosas es clásico en el pensamiento tradicional chino, pero Wang-Yang-Ming le ha dado una nota muy personal. Mientras Chu-Hi era un racionalista exagerado, un "cartesiano", Wang-Yang-Ming es un intuicionista, un "bergsoniano".

Confucio, en su actitud frente al mundo, concluía el conocimiento del sí, la introversión; no podemos juzgar con rectitud al mundo si no matamos nuestras pasiones y nuestro interés; es necesario hacer valer la naturaleza divina y la virtud perfecta (*ming-ming-te*) que está en cada hombre. Para Confucio, el conocimiento de las cosas exteriores no es más que un medio de liberarse del mundo exterior y de purificarse. Chu-Hi ha transferido el estudio crítico de las cosas del interior al exterior de los fenómenos. Su moral ha llegado a ser una moral pragmática.

Wang-Yang-Ming se levantó contra esa concepción; quiso volver a la pureza primitiva del "Gran Estudio" tradicional, afirmando que se debe empezar, no por las cosas, sino por uno mismo; no son los demás lo que debe reformarse, sino nosotros mismos. La verdad no está sólo en las cosas que conocemos en el espíritu, ni hay diferencia entre conocer (*che*) y obrar (*hing*); la unidad de la naturaleza se manifiesta en la unidad del espíritu. Zenker, al que utilizo mucho para el estudio de este filósofo, cita un pasaje característico del pensamiento de Wang-Yang-Ming: "El que posee el conocimiento real no deja de obrar en conformidad con él. El conocimiento sin la acción correspondiente debería llamarse falta de conocimiento. Los hombres sabios y virtuosos enseñan a otros cómo deben obrar, porque desean que vuelvan a la naturaleza, pero no dicen que hayan de contentarse con eso... El conocimiento va unido a la intención de obrar y la acción es la ejecución de lo que se conoce. El conocimiento es el principio de la acción y ésta es el cumplimiento de aquél". Conocimiento y voluntad se derivan uno y otra de la naturaleza; no se puede "aprender" la virtud ni se la enseña por la razón; es una cosa con nuestra naturaleza, está innata en nosotros e integra nuestro mismo espíritu. Aquí Wang-Yang-Ming se separa de la enseñanza tradicional ortodoxa confucionista.

"La naturaleza es el bien supremo; en su estado primitivo, está liberada del mal; perseverar en el bien supremo es volver al estado de la naturaleza". La esencia de Dios y del hombre son idénticas; por eso el hombre tiene un conocimiento inmediato de Dios que no proviene de la experiencia ni del mundo exterior; es un conocimiento intuitivo, participación inmediata del hombre en la unidad universal, unidad que constituye al hombre en el Ser verdadero. Pero hay una naturaleza pasiva, apasionada, que envuelve nuestra verdadera naturaleza y nos atrae fuera de nosotros. Para purificarse, el hombre no debe abandonarse a las cosas, sino apartarse y contener las tendencias que le conducen a ellas: así libera su verdadera naturaleza. Esta "razón práctica" que no busca conocer la verdadera naturaleza de las cosas, sino que es, a la vez, conocimiento y dirección moral de la voluntad, es la "razón intuitiva" de Wang-Yang-Ming. Desenvolver esta razón es desenvolver la ley moral. La perfección moral no depende del conocimiento objetivo, ya que es naturalmente accesible; todos pueden llegar a ser sabios si dominan sus pasiones y siguen la ley natural. Unos tienen más dificultades que otros para lograr este fin, pero cuando lo han alcanzado, el resultado es el mismo. La búsqueda del

saber o de la potencia extraordinaria que acompañan al sabio no debe ser considerada como un fin, cuando es solamente un medio.

Este carácter divino de la naturaleza humana es de inspiración taoísta y esta vía mixta muestra una influencia budista muy marcada. La distinción del bien y del mal, y de las cosas y sus relaciones respectivas, es taoísta; "cuando las pasiones están apagadas, ya no hay ni bien ni mal, y ese es el bien supremo", dice Wang-Yang-Ming con inspiración taoísta más que confucionista.

Pero este filósofo rechazó todo ese ambiente mágico y místico de las escuelas taoístas, reprochándoles igualmente su desinterés por todas las cosas so pretexto de guardar la paz interior. Nuestro deber es cumplir con los propios deberes, vencer nuestros deseos, conformarnos con la ley de la naturaleza: en eso consiste la verdadera libertad. Wang-Yang-Ming no habla de ascetismo, lo que está bastante lejos del espíritu chino, sino de relaciones armoniosas entre la naturaleza carnal y la espiritual. En este positivismo, el filósofo vuelve a ser confucionista.

La influencia de Wang-Yang-Ming fué bastante débil en China, porque la escuela tradicional confucionista le consideró como heterodoxo. Más tarde, bajo el Emperador Ling-Ch'in, le fueron tributados los honores póstumos, recibiendo el título de *Wen-Ch'eng*, "Conocimiento Perfecto". En el año duodécimo del Emperador Wan-Li, se ordenó ofrecer sacrificios a Wang-Yang-Ming en el templo de Confucio después del sacrificio ritual a este último. Hoy, en la ciudad de Yu-Yao, en el Chekiang, se le ha erigido una estatua en un pequeño templo asentado sobre una colina.

Su pensamiento tuvo mayor éxito en el Japón: Nakae Toju (1608-1678) fué un ardiente discípulo de las doctrinas de Wang-Yang-Ming y agrupó alrededor suyo sabios de fama y hombres de Estado. Nació después la escuela de *O-Yomei*, que tuvo una gran influencia en el desenvolvimiento de la nación japonesa; y sabios como Sato Issai (1772-1859) y Ochio Chousai (1793-1837), aplicaron las doctrinas de Wang-Yang-Ming a la ética y a la política japonesas.

*
* *

A primera vista, en la historia de la filosofía china, parece como si el triunfo de la ortodoxia confucionista hubiera relegado al olvido

las demás corrientes del pensamiento filosófico, que se hubieran estancado y agostado sin producir nuevos frutos. Este modo de concebir la filosofía china —que es corriente entre los occidentales— no me parece acertado. Lo que desconcierta a primera vista es la diferencia tan esencial que hay entre los conceptos filosóficos del Occidente y los del Extremo Oriente, entre el alma socrática, cristiana y cartesiana del europeo y la psiquis mística, relativista del asiático. Según hemos señalado ya más de una vez —y es común sentir de muchos autores—, el hombre de Occidente es antropocéntrico, el de Oriente es cosmocéntrico. Dos principios resumen esta actitud: el "cogito, ergo sum", para el occidental, que hace girar todas las potencias de la creación en torno al *ego*. Y el "Símbolo de la Rueda", para el oriental (rueda budista del mundo, rueda del binomio *Yin-Yang* chino, rueda del *samsâra* brahmánico), que muestra el sentido giratorio, centrífugo, de los conceptos asiáticos. Como escribe magníficamente Juan Marín, "mientras el primero es solidista y se adhiere desesperadamente a la noción de su estabilidad, al poder de su razón, a la perennidad de su *ego* inmortal, el segundo es relativista y acepta complacido la transitoriedad y mudanza de todas las cosas y fenómenos del Universo... El occidental mira al universo estrictamente desde el punto de vista del hombre; el asiático, por el contrario, enfoca al hombre desde un ángulo universal... El europeo es creacionista, el asiático es evolucionista: para él todo en la Naturaleza va y viene, todo es movimiento y cambio, partida y retorno; sus dioses nacen, decaen y mueren, sus cielos mismos son transitorios, sus infiernos tienen siempre un término y escape" [12]. Frecuentemente se ha querido simbolizar al Occidente con una línea recta, y al Oriente con una espiral dinámica y giratoria.

La impresión general que nos produce la civilización oriental es la de que es profundamente humana, racional, arreligiosa y no mística. Nos impresionan sus hondas diferencias con el Occidente, tanto en su método como en sus valores. Como ha notado Lin-Yutang, "el lector encontrará que leer a los filósofos es como leer a Emerson". La descripción que hace Egon Friedell del método de Emerson y de su estilo, puede aplicarse perfectamente a todos los filósofos chinos: el impresionismo absoluto lo hallamos en su estilo, en su composición y en su pensamiento; sus ideas no tienen orden lógico alguno, están expuestas según brotan de su cerebro; no construye un sistema sólido de verdades, ya que todo él son meras opiniones, ni se preocupa de demostrarlas racionalmente. Comienza a desarrollar tal o cual punto, y cuando esperamos que lo trate sistemáticamente, y lo apoye en

sólidos argumentos, súbitamente, al ser requerido por una nueva idea, abandona aquélla, para dirigir su atención a ésta, y así anda de un lado para otro, espigando pensamientos y no consolidando ninguno"[13].

Entre los chinos, lo que se exige de los filósofos no son ideas o dogmas, sino temas sobre los que poder meditar libremente. Este deseo de libertad espiritual, que parece esencial a todo asiático, se manifiesta de mil maneras en la consecución de la sabiduría, y lo que menos importa son los medios cómo conseguirla, con tal que se consiga. Su norma es el espíritu de conciliación, el eclecticismo: aunque los confucionistas ponen el acento en una sabiduría arreligiosa y los taoístas en una sabiduría mística, el ideal es idéntico, a saber: el conocimiento total de sí mismo y del universo uno.

El ritual sagrado, la educación y la política, no tienen más finalidad que la de ennoblecer la naturaleza humana, con la consecución de la sabiduría y de la libertad espiritual, sin que ello implique nada de sobrenatural ni siquiera de preternatural. El chino busca, ante todo, el cultivo de su inteligencia por medio del estudio, único medio con el que cuenta para desarrollar su personalidad y sus sentimientos y para conseguir su libertad y su progreso. Bien lo comprendieron los antiguos sabios, cuyas obras sirvieron de modelo a sus descendientes.

En China, la religión es una mera actividad social; el concepto de un Ser Supremo pertenece más a la literatura que a la mística. (Ya sabemos que no hay palabra con qué designar a *Dios* y al *Alma*). El universo es uno en sí mismo, ni se distingue el espíritu de la materia. Edward H. Hume ha señalado que "entre los chinos el antepasado no es ese cuerpo inerme que yace en la tumba, sin otra misión que esperar a que sus descendientes vayan, si les place, a rendirle homenaje; al contrario, el verdadero poder del muerto comienza después de dejar este mundo, porque, entonces, se transforma en espíritu, con posibilidades amplísimas e indefinidas".

Todo esto viene a confirmar el concepto —ya estudiado— que los chinos tienen de la naturaleza y de la mutua interdependencia entre aquélla y el hombre, sin que en realidad exista verdadera oposición entre ambos. Tanto en la mística del taoísmo como en el confucionismo, el precepto o la prohibición formal quedan reducidos a simples conveniencias personales, lo cual está en relación con el espíritu de libertad que les anima. De ahí el hecho de que toda ley sea simplemente un modelo-guía, carente en absoluto de fuerza. He aquí, a mi parecer, lo que más diferencia los conceptos chinos de los occidentales. Masson-Oursel ha observado acertadamente que la "dificul-

tad de comprender lo continuo, así como la doble función analítico-sintética del juicio, han sido precisadas en estos dos ambientes de Grecia y de China con sorprendente paralelismo" [14].

Este pensamiento chino, que durante tantos años ha permanecido aislado del resto del mundo, presenta en conjunto gran interés para el filósofo. Su influencia, en Extremo Oriente, ha sido poderosa y lo sigue siendo todavía: ha orientado el ritmo de vida de millares de seres humanos; sus leyes y costumbres sociales han servido de guía a innumerables pueblos durante años y años. Sólo por eso merece nuestro respeto y un atento estudio. Su conocimiento nos reportará, además, otra ventaja: pues no se puede comprender a un pueblo si no se captan su alma y su corazón. La China ha estado aislada hasta nuestros días por la barrera mental, psicológica e intelectual que la rodeó durante tantos años, y sería inútil querer destruirla de un manotazo como si con unas cuantas nociones de ciencia occidental se pudiera cambiar en un día toda una mentalidad formada durante miles de años. El problema es más difícil y grave de lo que parece. Es preciso que los que quieran abordarlo y acercar ambas civilizaciones, sepan comprender las culturas ajenas a la suya y puedan trazar, siquiera, puentes que permitan futuros intercambios.

Decir que la mentalidad china es incomprensible para nosotros no conduce a nada: es dar de lado al problema y dejarlo sin resolver. Bien han comprendido su importancia los misioneros, que han multiplicado sus estudios, las traducciones de textos, y sus comentarios. Es necesario mirar más allá de esa literatura, fácil y demasiado occidentalizada, que nos muestra una China moderna con visible injusticia para la Historia. Esto exige trabajo enorme y una voluntad recta e inamovible.

Llegados a este punto, podemos ya volver la vista atrás para ver todo el camino recorrido a través de estas tierras lejanas y extrañas. En el esfuerzo sistemático del saber humano para alcanzar lo real y el ser, no me parece vano pensar que los conceptos asiáticos podrían aportar algunos aspectos originales. Todas estas observaciones confirman mi pensamiento de que las repugnancias que tiene nuestra ciencia deben ser vencidas si es que aspiramos a una verdad humana universal. Como dice Masson-Oursel, "las civilizaciones no se entenderán entre sí, en objetividad y en justicia —condiciones de la verdadera paz—, sino cuando cada una realice un esfuerzo sincero para reconocer y dejar a un lado sus prejuicios, teniendo en cuenta la apreciación que los demás tienen respecto de ella".

Capítulo VI

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DEL JAPON TRADICIONAL (EL SHINTO)

El estudio del pensamiento filosófico y religioso del Japón, el *Shintô* [1], tiene un interés muy grande: pues la forma de este pensamiento pertenece al aspecto más profundo y original del alma japonesa y es quizá la única filosofía antigua que aún hoy es profesada apenas sin variantes de su primitiva forma; a más de que, como es sabido, en sus textos se pueden encontrar traducciones de libros filosóficos hindúes y chinos, desaparecidos en su propio país: aspectos hay del Budismo hindú o chino, del Confucionismo primitivo y de otras escuelas filosóficas chinas que sólo se pueden encontrar en el pensamiento y tradición japoneses.

El término de *Shintô* o *Shindô* es una palabra china que se traduce en japonés por el término *Kami no Michi,* "la Vía de los dioses, de los *Kami*". *Michi* significa a la vez enseñanza religiosa, prácticas, Vía; *Kami* tiene aquí un sentido mucho más complejo que estudiaremos más adelante —aquí solamente diré que corresponde al griego *daimon* y al latino *numina,* y que tiene el sentido de cosa superior: todo lo que es superior a otra cosa es *Kami*—.

La palabra *Shintô* [2] no aparece en la literatura japonesa antes del siglo VI de nuestra era, y fué creada para distinguir el conjunto cultural típicamente japonés del Budismo; este conjunto no parece haber tenido antes nombre propio. En los tiempos antiguos, los asuntos del Estado y las ceremonias dedicadas a los dioses se expresaban por el mismo término: *matsuri goto,* "los asuntos del culto". Gobernación y ceremonias eran la misma cosa; cultura y religión eran

idénticas. Este concepto, como veremos, se empleó de nuevo después de la restauración imperial de 1868. El *Shintô* ha evolucionado mucho, como vamos a ver.

El *Shintô,* pues, no se puede definir como una religión propiamente dicha, es decir, como conjunto de relaciones de los hombres para con Dios; es más: son las normas de las relaciones entre los hombres. Enseña, en efecto, el *Shintô,* que los hombres tienen una naturaleza divina en sí que trasciende su naturaleza humana; se puede, pues, adorar a ciertos hombres, desde este punto de vista. El *Shintô* ve lo divino en lo humano, y los seres deificados lo son en un aspecto "religioso", no civil. Nuestro estudio será la mejor definición del complejo cultural filosófico-religioso del *Shintô*; podemos decir que es un principio esencialmente directivo, a la vez ético y religioso, sobre el cual se halla firmemente basada la vida nacional japonesa.

Literatura del Shintô

El conocimiento de la voluminosa literatura del *Shintô* es debido a las traducciones y estudios de los investigadores Sir E. Satow, Mitford B. H. Chamberlain, F. V. Dickins, W. G. Aston, W. Anderson, Carl Munziger, Leon de Rosny, R. Lange, A. Bénazet, G. W. Knox y otros cuyas obras se indican en las notas. La aportación de los investigadores japoneses es muy importante; muchos de sus trabajos fueron escritos en lengua inglesa, facilitando así el acceso de los lectores occidentales. Utilizo mucho estas fuentes de información porque reflejan mejor el verdadero pensamiento japonés, máxime estando muchos de ellos escritos por shintoístas convencidos. La última guerra ha sido ocasión de importantes estudios por parte de eruditos americanos sobre el pensamiento japonés (que también van citados en notas).

Los textos clásicos y fundamentales del *Shintô* son los siguientes: el *Kojiki,* que expone la historia de la Humanidad (es decir, del Japón) desde la creación hasta la emperatriz Suiko (628 d. de C.). El *Nihongi,* que repite las mismas leyendas y mitos, con algunas variantes, hasta el año 697. El *Kiujiki* (720) contiene la mayor parte de los dos textos anteriores. El *Kogoshui* (807) contiene también los textos primitivos. El *Idzumo Fudoki* (733) contiene la mitología shintoísta y la topografía de la provincia de *Idzumo.* El *Shojiroku* es la genealogía de las grandes familias antiguas del Japón. El *Engi Shiki* (901-923) contiene veintiséis *norito* u oraciones a los dioses, y

forma la base del ritual shintoísta. El *Manyoshu* (siglos VII-X) es una colección de textos, y significa "colección de las mil hojas".

El *Kojiki*, "Compilación de Cosas Antiguas", está escrito en una especie de lengua turania, y es de carácter casi histórico; fué terminado en 712. El texto está traducido por B. H. Chamberlain en las *Transactions of the Asiatic Society of Japan* (X, supl., 1883-1906). El *Nihongi* es un libro contemporáneo del primero, y fué escrito en una lengua, mezcla de chino y japonés, hacia el 720: sabido es que en esta época los silabarios fonéticos japoneses, el *katagana* y el *hirakana*, no existían todavía; estos silabarios se fijaron más tarde para arreglar y facilitar la lectura de la lengua japonesa, escrita ahora en caracteres chinos, pero que tiene una pronunciación muy diferente y va asociada a caracteres gramaticales. El *Nihongi* fué traducido por Aston y publicado en dos volúmenes (Londres, 1896). Los *norito* son las oraciones a los dioses recitadas por los Nakatomi, corporación hereditaria de oficiales de la Corte, que representaban al Mikado en su calidad de Gran Sacerdote de la nación. Estos textos tienen una antigüedad muy grande; tomaron su forma actual hacia el siglo VII después de J. C., y fueron escritos durante la época dicha de Yenghi (901-923). Durante esta época se escribió la obra llamada *Yenghiciki*, "los Preceptos de Yenghi", colección de las normas rituales vigentes en ese período. Enumera setenta y cinco oraciones y da el texto de veintisiete de ellas (obtener una buena casa; conjurar el fuego, la peste; oración en honor de la diosa de los alimentos, de los dioses del viento, etc.). La oración más importante es la llamada *Oharai*, "el Servicio de Purificación General", cuya traducción se puede leer en Aston, en su estudio sobre la literatura japonesa (París, 1902).

Mitología del Shintô

En su aspecto básico, el *Shintô* está ligado más con las formas religiosas del norte de Asia que con el antiguo culto chino. Si se da el culto del sol, que *puede* ser de origen chino, no se encuentra el culto del Ser supremo celeste (*Chang-Ti*), ni del cielo (*Tien*), propios de la China. Se relaciona más con la vieja religión de Corea, y se puede decir que muchos de los dioses del *Shintô* son de origen coreano.

La mitología shintoísta es muy semejante a la de los pueblos primitivos; sin hacer aquí un estudio etnológico, podemos señalar la semejanza de los mitos polinesios con muchas tradiciones japonesas, confirmando así el origen común centroasiático de las dos culturas.

Los textos shintoístas dan un relato detallado de la creación del mundo. El Japón no tuvo nunca la idea de una creación *ex nihilo*. Cuando la tierra y el cielo no estaban separados todavía, existía sólo el espacio indefinido, donde vivía el dios *Ameno-minakanushi-no-kami* (el dios dueño del centro del cielo), escoltado por otros dos dioses: *Takami-musubi-no-kami* y *Kammusubi-no-kami*. Fueron los tres dioses creadores; más tarde se consolidó la preeminencia del primero y se le consideró algunas veces como el Ser supremo.

En medio de este espacio apareció un elemento puro y ligero que, poco a poco, se extendió y formó el cielo, *Taka-magahara* ("la bóveda del firmamento", y literalmente: "la llanura del alto cielo"). Delante del cielo, había una materia rudimentaria y pesada que flotaba en el espacio, "como el aceite sobre el agua". Se extrajo una forma que tenía el aspecto de una caña, y se engendraron los dioses siguientes: *U-mashi-ashi-kabi-hikozi-no-kami*, *Ameno-toko-tachi-no-kami*, *Kuni-toko-tachi-no-kami*, *Toyo-kunu-no-kami*.

Todos estos dioses se produjeron por sí mismos, porque los dos principios masculino y femenino no existían todavía. En esta serie descendente de emanaciones apareció, al término de la misma, una pareja divina, diferenciada sexualmente: el divino *Izanagui* (el varón) y la divina *Izanami* (la hembra). Esta pareja es de gran importancia para la mitología shintoísta. De los dioses de las generaciones anteriores no se tienen más que nociones confusas y contradictorias. Sobre el orden de los dioses, esta pareja divina creó el universo. Armados de una lanza de piedras preciosas, el *Nubokô* (¿un lingam?), los dos fueron a colocarse sobre el "puente del cielo" y se pusieron sobre el caos del mar, esto es, de la materia informe que se agitaba debajo de ellos en masa espumosa; colocaron en ella la lanza y la sacaron con una gota de materia, que se concrecionó y formó una isla, *Onokorozima* (una de las islas japonesas, cerca de la isla de Awaji), que llegó a ser "el pilar central" (*naka-bashira*) del reino futuro. —Los ritos antiguos del matrimonio japonés, que se hacían alrededor de un pilar, recordaban esta parte de la mitología sagrada—.

Los dos dioses empezaron a engendrar hijos; éstos fueron los dioses de las montañas, de los ríos, de las plantas, etc.... Quisieron crear un dios que fuese el dueño de todos los demás: *Izanami* dió a luz a la hermosa *Oochirumemontehi*, la diosa que ilumina todo el mundo, el sol; se la llamó *Amaterasu-ookami*, "la Gran Deidad que luce en el cielo". Los dioses creadores no se quedaron en la tierra: subieron al cielo con *Amaterasu*, que difundió su luz sobre todo el

universo; tenían su residencia en el *Taka manohara* (o *magahara*), la bóveda del firmamento.

Hay un curioso episodio en los nacimientos de los dioses: el dios del fuego causó la muerte de *Izanami*, que al darle a luz recibió una quemadura mortal. Furioso por la pérdida de su mujer, *Izanagui* desenvainó su espada y dió muerte al dios del fuego; y de los fragmentos del cuerpo de este dios nacieron otras divinidades. *Izanami* fué enterrada en el burgo de Armia, provincia de Kii, pero su espíritu descendió a las tinieblas de la tierra de *Yomi*, el lugar de los muertos; *Izanagui* la siguió y vió cómo de los miembros putrefactos de su esposa nacían los ocho dioses del trueno. Espantado, huyó, perseguido por la diosa del mundo subterráneo, y logró escapar. Vuelto al mundo de lo alto, se purificó en el río, de las suciedades con que se había manchado en la mansión de los muertos. En el decurso de este baño empieza la gran génesis de los dioses.

El importante papel que juega la pareja creadora pasó después a manos de *Amaterasu*. Cuando el dios de los cereales, *Ukemochi-no-kami* (el que conserva los alimentos), acababa de morir, *Amaterasu* mandó un delegado, *Ameku-mahito*, que vió el cuerpo del dios cubierto de cereales, de capullos de gusanos de seda, de bueyes, de caballos que nacían. La diosa se alegró y mandó que con todos estos productos se alimentasen sus súbditos.

El hermano más joven de *Amaterasu*, *Susano-no-mikoto*, profanó el santuario de su hermana e hirió a la tejedora celeste; la diosa, furiosa, se encerró en la gruta celeste, *Ameno-iva*, y el sol desapareció del cielo. Los dioses, asustados, mandaron fundir un espejo, y el dios *Ameno-tachi-karao* pudo convencer a su hermana de que volviese al cielo.

Cierto día, *Amaterasu* dijo a los dioses que el Japón, *Ashivarano-nakatu-kuni* (el país central de la llanura de cañas), le convenía a sus descendientes para gobernar a toda la tierra. Confió esta tarea a uno de sus hijos, *Ameno-oshisho-mimi-no-mikoto*, nacido del jade sagrado que llevaba y que había mojado en el agua del *Ameno-manai*, el pozo celeste. Este Dios se casó con *Yorozuhata-toyukitsu-hime*, de la cual nació *Ninigi-no-mikoto*. El nieto de la Gran Diosa fué encargado antes que nadie de gobernar el reino, y la diosa le prometió que su dinastía duraría tanto como la tierra y el cielo. Le dió "las tres cosas preciosas": 1.ª) El adorno de jade que los dioses le habían regalado cuando salió de la gruta celeste, el *Yarraka-ni-no-magatama*. 2.ª) El espejo sagrado, fabricado en aquella ocasión, el *Yata-no-kagami*. 3.ª) La espada con la cual su hermano más joven, *Susano*, mató a

idénticas. Este concepto, como veremos, se empleó de nuevo después de la restauración imperial de 1868. El *Shintô* ha evolucionado mucho, como vamos a ver.

El *Shintô,* pues, no se puede definir como una religión propiamente dicha, es decir, como conjunto de relaciones de los hombres para con Dios; es más: son las normas de las relaciones entre los hombres. Enseña, en efecto, el *Shintô,* que los hombres tienen una naturaleza divina en sí que trasciende su naturaleza humana; se puede, pues, adorar a ciertos hombres, desde este punto de vista. El *Shintô* ve lo divino en lo humano, y los seres deificados lo son en un aspecto "religioso", no civil. Nuestro estudio será la mejor definición del complejo cultural filosófico-religioso del *Shintô*; podemos decir que es un principio esencialmente directivo, a la vez ético y religioso, sobre el cual se halla firmemente basada la vida nacional japonesa.

Literatura del Shintô

El conocimiento de la voluminosa literatura del *Shintô* es debido a las traducciones y estudios de los investigadores Sir E. Satow, Mitford B. H. Chamberlain, F. V. Dickins, W. G. Aston, W. Anderson, Carl Munziger, Leon de Rosny, R. Lange, A. Bénazet, G. W. Knox y otros cuyas obras se indican en las notas. La aportación de los investigadores japoneses es muy importante; muchos de sus trabajos fueron escritos en lengua inglesa, facilitando así el acceso de los lectores occidentales. Utilizo mucho estas fuentes de información porque reflejan mejor el verdadero pensamiento japonés, máxime estando muchos de ellos escritos por shintoístas convencidos. La última guerra ha sido ocasión de importantes estudios por parte de eruditos americanos sobre el pensamiento japonés (que también van citados en notas).

Los textos clásicos y fundamentales del *Shintô* son los siguientes: el *Kojiki,* que expone la historia de la Humanidad (es decir, del Japón) desde la creación hasta la emperatriz Suiko (628 d. de C.). El *Nihongi,* que repite las mismas leyendas y mitos, con algunas variantes, hasta el año 697. El *Kiujiki* (720) contiene la mayor parte de los dos textos anteriores. El *Kogoshui* (807) contiene también los textos primitivos. El *Idzumo Fudoki* (733) contiene la mitología shintoísta y la topografía de la provincia de *Idzumo.* El *Shojiroku* es la genealogía de las grandes familias antiguas del Japón. El *Engi Shiki* (901-923) contiene veintiséis *norito* u oraciones a los dioses, y

forma la base del ritual shintoísta. El *Manyoshu* (siglos VII-X) es una colección de textos, y significa "colección de las mil hojas".

El *Kojiki*, "Compilación de Cosas Antiguas", está escrito en una especie de lengua turania, y es de carácter casi histórico; fué terminado en 712. El texto está traducido por B. H. Chamberlain en las *Transactions of the Asiatic Society of Japan* (X, supl., 1883-1906). El *Nihongi* es un libro contemporáneo del primero, y fué escrito en una lengua, mezcla de chino y japonés, hacia el 720: sabido es que en esta época los silabarios fonéticos japoneses, el *katagana* y el *hirakana*, no existían todavía; estos silabarios se fijaron más tarde para arreglar y facilitar la lectura de la lengua japonesa, escrita ahora en caracteres chinos, pero que tiene una pronunciación muy diferente y va asociada a caracteres gramaticales. El *Nihongi* fué traducido por Aston y publicado en dos volúmenes (Londres, 1896). Los *norito* son las oraciones a los dioses recitadas por los Nakatomi, corporación hereditaria de oficiales de la Corte, que representaban al Mikado en su calidad de Gran Sacerdote de la nación. Estos textos tienen una antigüedad muy grande; tomaron su forma actual hacia el siglo VII después de J. C., y fueron escritos durante la época dicha de Yenghi (901-923). Durante esta época se escribió la obra llamada *Yenghiciki*, "los Preceptos de Yenghi", colección de las normas rituales vigentes en ese período. Enumera setenta y cinco oraciones y da el texto de veintisiete de ellas (obtener una buena casa; conjurar el fuego, la peste; oración en honor de la diosa de los alimentos, de los dioses del viento, etc.). La oración más importante es la llamada *Oharai*, "el Servicio de Purificación General", cuya traducción se puede leer en Aston, en su estudio sobre la literatura japonesa (París, 1902).

Mitología del Shintô

En su aspecto básico, el *Shintô* está ligado más con las formas religiosas del norte de Asia que con el antiguo culto chino. Si se da el culto del sol, que *puede* ser de origen chino, no se encuentra el culto del Ser supremo celeste (*Chang-Ti*), ni del cielo (*Tien*), propios de la China. Se relaciona más con la vieja religión de Corea, y se puede decir que muchos de los dioses del *Shintô* son de origen coreano.

La mitología shintoísta es muy semejante a la de los pueblos primitivos; sin hacer aquí un estudio etnológico, podemos señalar la semejanza de los mitos polinesios con muchas tradiciones japonesas, confirmando así el origen común centroasiático de las dos culturas.

Los textos shintoístas dan un relato detallado de la creación del mundo. El Japón no tuvo nunca la idea de una creación *ex nihilo*. Cuando la tierra y el cielo no estaban separados todavía, existía sólo el espacio indefinido, donde vivía el dios *Ameno-minakanushi-no-kami* (el dios dueño del centro del cielo), escoltado por otros dos dioses: *Takami-musubi-no-kami* y *Kammusubi-no-kami*. Fueron los tres dioses creadores; más tarde se consolidó la preeminencia del primero y se le consideró algunas veces como el Ser supremo.

En medio de este espacio apareció un elemento puro y ligero que, poco a poco, se extendió y formó el cielo, *Taka-magahara* ("la bóveda del firmamento", y literalmente: "la llanura del alto cielo"). Delante del cielo, había una materia rudimentaria y pesada que flotaba en el espacio, "como el aceite sobre el agua". Se extrajo una forma que tenía el aspecto de una caña, y se engendraron los dioses siguientes: *U-mashi-ashi-kabi-hikozi-no-kami, Ameno-toko-tachi-no-kami, Kuni-toko-tachi-no-kami, Toyo-kunu-no-kami.*

Todos estos dioses se produjeron por sí mismos, porque los dos principios masculino y femenino no existían todavía. En esta serie descendente de emanaciones apareció, al término de la misma, una pareja divina, diferenciada sexualmente: el divino *Izanagui* (el varón) y la divina *Izanami* (la hembra). Esta pareja es de gran importancia para la mitología shintoísta. De los dioses de las generaciones anteriores no se tienen más que nociones confusas y contradictorias. Sobre el orden de los dioses, esta pareja divina creó el universo. Armados de una lanza de piedras preciosas, el *Nubokô* (¿un lingam?), los dos fueron a colocarse sobre el "puente del cielo" y se pusieron sobre el caos del mar, esto es, de la materia informe que se agitaba debajo de ellos en masa espumosa; colocaron en ella la lanza y la sacaron con una gota de materia, que se concrecionó y formó una isla, *Onokorozima* (una de las islas japonesas, cerca de la isla de Awaji), que llegó a ser "el pilar central" (*naka-bashira*) del reino futuro. —Los ritos antiguos del matrimonio japonés, que se hacían alrededor de un pilar, recordaban esta parte de la mitología sagrada—.

Los dos dioses empezaron a engendrar hijos; éstos fueron los dioses de las montañas, de los ríos, de las plantas, etc.... Quisieron crear un dios que fuese el dueño de todos los demás: *Izanami* dió a luz a la hermosa *Oochirumemontehi,* la diosa que ilumina todo el mundo, el sol; se la llamó *Amaterasu-ookami,* "la Gran Deidad que luce en el cielo". Los dioses creadores no se quedaron en la tierra: subieron al cielo con *Amaterasu,* que difundió su luz sobre todo el

universo; tenían su residencia en el *Taka manohara* (o *magahara*), la bóveda del firmamento.

Hay un curioso episodio en los nacimientos de los dioses: el dios del fuego causó la muerte de *Izanami*, que al darle a luz recibió una quemadura mortal. Furioso por la pérdida de su mujer, *Izanagui* desenvainó su espada y dió muerte al dios del fuego; y de los fragmentos del cuerpo de este dios nacieron otras divinidades. *Izanami* fué enterrada en el burgo de Armia, provincia de Kii, pero su espíritu descendió a las tinieblas de la tierra de *Yomi*, el lugar de los muertos; *Izanagui* la siguió y vió cómo de los miembros putrefactos de su esposa nacían los ocho dioses del trueno. Espantado, huyó, perseguido por la diosa del mundo subterráneo, y logró escapar. Vuelto al mundo de lo alto, se purificó en el río, de las suciedades con que se había manchado en la mansión de los muertos. En el decurso de este baño empieza la gran génesis de los dioses.

El importante papel que juega la pareja creadora pasó después a manos de *Amaterasu*. Cuando el dios de los cereales, *Ukemochi-no-kami* (el que conserva los alimentos), acababa de morir, *Amaterasu* mandó un delegado, *Ameku-mahito*, que vió el cuerpo del dios cubierto de cereales, de capullos de gusanos de seda, de bueyes, de caballos que nacían. La diosa se alegró y mandó que con todos estos productos se alimentasen sus súbditos.

El hermano más joven de *Amaterasu, Susano-no-mikoto*, profanó el santuario de su hermana e hirió a la tejedora celeste; la diosa, furiosa, se encerró en la gruta celeste, *Ameno-iva*, y el sol desapareció del cielo. Los dioses, asustados, mandaron fundir un espejo, y el dios *Ameno-tachi-karao* pudo convencer a su hermana de que volviese al cielo.

Cierto día, *Amaterasu* dijo a los dioses que el Japón, *Ashivarano-nakatu-kuni* (el país central de la llanura de cañas), le convenía a sus descendientes para gobernar a toda la tierra. Confió esta tarea a uno de sus hijos, *Ameno-oshisho-mimi-no-mikoto*, nacido del jade sagrado que llevaba y que había mojado en el agua del *Ameno-manai*, el pozo celeste. Este Dios se casó con *Yorozuhata-toyukitsu-hime*, de la cual nació *Ninigi-no-mikoto*. El nieto de la Gran Diosa fué encargado antes que nadie de gobernar el reino, y la diosa le prometió que su dinastía duraría tanto como la tierra y el cielo. Le dió "las tres cosas preciosas": 1.ª) El adorno de jade que los dioses le habían regalado cuando salió de la gruta celeste, el *Yarraka-ni-no-magatama*. 2.ª) El espejo sagrado, fabricado en aquella ocasión, el *Yata-no-kagami*. 3.ª) La espada con la cual su hermano más joven, *Susano*, mató a

una serpiente que devoraba a los hombres. Estas tres reliquias se guardan todavía en la familia imperial. Desde el tiempo del Emperador Shuzin, el espejo está en el templo de Ise. El Emperador Heiko-tennoo mandó construir un templo especial para la espada, el *Kussanagni-no-tsurugni,* templo que llegó a ser el de *Atsuta.* La Casa imperial conserva una reproducción de estos dos objetos sagrados.

El nieto de la Gran Diosa bajó a la tierra con cuatro dioses a través de las nubes y aterrizó en la isla de Kiu-Siu, estableciéndose en Tsukushi. Se casó con *Hono-hanasakuya-hime,* hija del dios de las montañas. Su hijo fué *Hiko-hohodemi-no-mikoto,* que se casó con *Toyo-tama-hime,* hija del dios de los mares. Por aquella época hubo diversas revueltas y luchas entre los hombres; de resultas de ellas subió al trono el nieto de *Hiko,* el joven emperador *Ivarehiko*: tenía entonces quince años y estableció su capital en la provincia de *Yamato.* Gobernó el país de modo que sirvió de modelo a sus descendientes; después de su muerte se le llamó *Zin-mu-ten-noo.* De su advenimiento parte la cronología histórica del Japón; con él comienza el año I.° de su historia. El *Shiu-ki* alega que pasaron un millón setecientos noventa y dos mil cuatrocientos setenta años entre la llegada de *Ninigi-no-mikoto* a la tierra y el advenimiento al trono del primer emperador histórico.

El concepto del Kami japonés

El mundo de los dioses japoneses, de los *kami,* es muy complejo; parece que el *Shintô* empezó por ser un conjunto de cultos tributados a las fuerzas naturales por una raza agrícola. Fué un culto rudimentario, un politeísmo primitivo de personificaciones vagas, con pocos conceptos metafísicos, sin noción de vida futura. Cuando se estudia el *Shintô* primitivo se piensa siempre en los tiempos itálicos, los tiempos de los *numina,* de las innumerables fuerzas naturales de los antiguos labradores latinos.

Es imposible aceptar la teoría de Herbert Spencer sobre el origen de las religiones como procedentes del culto a los antepasados; el estudio del *Shintô* contradice totalmente esta hipótesis. Más justificadas parecen las teorías de Pfleiderer y de G. d'Alviella de la personificación de fenómenos naturales con la deificación de los hombres. Se ha escrito a menudo que el *Shintô* era un culto de los antepasados y de los emperadores difuntos; en realidad, estos dos elementos tienen poca importancia en los comienzos del *Shintô,* puesto que predomina casi absolutamente la adoración de las fuerzas de la Naturaleza. La Gran Diosa *Amaterasu* es la personificación del sol; los innumera-

bles dioses son la de los objetos naturales: árboles, montañas, manantiales; aunque también se encuentran, como en los *numina* más tardíos, cualidades humanas personificadas y divinizadas: así, el *Tajikara-no-wo* es el dios de "la fuerza manual".

El concepto más importante de la filosofía religiosa shintoísta es el del dios, del *kami*. Ha evolucionado mucho desde los tiempos primitivos hasta nuestra época; pero sin embargo, aunque este concepto ha sido en parte modificado por las especulaciones eruditas de los doctores shintoístas, al llegar al Japón las filosofías de la India y de la China, aún hoy se puede ver su fondo primitivo. No existe en el shintoísmo el mismo proceso que se ve en la evolución histórica de las demás filosofías: se eleva el nivel metafísico y se enriquece el contenido, pero se conservan todos los conceptos pasados, aun los más extraños e increíbles. Eso explica el gran interés del estudio de este concepto shintoísta.

La palabra *kami* significa "lo que está encima", "lo más alto", "el superior", "el de arriba"; es el *superi*, el *coelicoli* latino, el οὐρανός griego. El número de los *kami* es innumerable; la tradición habla de 800 miríadas de *kami*. Para comprenderlo, oigamos a los shintoístas mismos que definen la palabra.

Motoöri, el gran teólogo moderno del *Shintô*, escribe: "El término *kami* se aplica primero a las diversas divinidades del cielo y de la tierra que se citan en los antiguos textos, así como a su espíritu (*mitama*), que reside en los santuarios donde son adorados. Se aplica además, no solamente a los seres humanos, sino aun a las aves, a los animales, a las plantas, a los árboles, a los mares, a las montañas y a todo lo que puede ser temido y reverenciado por su extraordinario poder. Y no sólo por sus cualidades de nobleza, de bondad, de utilidad, pues los seres malos o perversos pueden también denominarse *kami* si son objetos de temor y de miedo. Entre los seres humanos que reciben el nombre de *kami*, merecen mencionarse los emperadores (los *mikado*). Entre los elementos y seres de la naturaleza, destacamos el trueno (*naru-kami*), el eco (*kodama*, el espíritu del árbol), el zorro (que lo es por su naturaleza extraña), el tigre y el lobo (éstos aparecen en el *Nihongi* y el *Manyôshiu*). *Izanagui* dió al fruto del melocotonero, a los adornos de jade, nombres que indican que eran *kami*. También se aplica directamente a numerosos mares y montañas por su presencia imponente y temible (digo "directamente" por no referirse a su espíritu)".

La *Shintô Encyclopaedia* (Tokio, 1937), bajo la firma de Saeki Airyoshi, dice del *kami*: "Es un espíritu trascendente que inspira

temor y que es objeto de un culto religioso. No solamente se adora a las divinidades creadoras, sino que se cree que los espíritus existen en todas las cosas y se les adora como a *kami*. También los que han dado su vida por la patria son adorados como *kami*".

El texto de la *Transactions of the Meiji Society* [3], del otoño de 1939, hablando del kami dice: "Este término no tiene sentido religioso, aunque tenga un sentido espiritual. *Kami* no es una palabra religiosa. La afirmación cristiana de que Dios es el único Creador del universo, que es Omnipotente y que no hay otros dioses debajo de El, no tiene equivalencia en el lenguaje japonés. El *kami* no es una palabra que corresponda a este sentido cristiano, y como este sentido no puede modificarse, el Cristianismo debe escoger otro término para expresar esa idea religiosa".

Por último, uno de los modernos conocedores americanos del Japón, Holtom, escribe: "*Kami* es una palabra cuyo origen y desarrollo están sobresaturados de la atmósfera de lo divino, de lo sagrado y de lo santo. Evoca emociones de miedo y de misterio, de interdicciones religiosas y de consagraciones, de dependencia y de obligaciones de naturaleza religiosa. El término registra emociones religiosas que pertenecen no sólo a los japoneses, sino a todos los hombres" [4].

Para un etnólogo, la noción del *kami* es muy afín a la del *mana* polinesio; la admiración, el temor, el miedo, el sentimiento de la impotencia personal frente a los poderes sobrenaturales, parecen ser las sensaciones más profundas de la "religión" del primitivo hombre polinesio, de su irracionalismo mágico-religioso. El universo fenoménico, para él, está constituido por fuerzas terrestres, animadas de poder sobrenatural; es el concepto de "cosas vivientes". El concepto del *mana* australiano corresponde con bastante exactitud al aspecto indeterminado, impersonal, del *kami* japonés. Sabido es que los investigadores encuentran esta noción en casi todos los pueblos primitivos; los estudios sobre los diversos conceptos de estas culturas se asemejan extraordinariamente.

Se pueden considerar tres etapas en la evolución filosófica del concepto del *kami* japonés: en la primera, el objeto natural (el sol, la montaña) es considerado como un dios, tributándosele una adoración directa; en la segunda, se le considera bajo su aspecto antropomórfico; en la tercera, se toma en consideración la emanación espiritual (el *mitama*) que exhala y que reside en el santuario.

El *mitama* permite explicar la presencia de la Gran Diosa, a la vez en el cielo bajo la forma del sol y en su templo de Ise. Los dioses del *Shintô* son seres materiales, más semejantes a los hombres

que a los espíritus; pueden tener un *mitama* doble, benéfico y maléfico, según su santuario. La residencia material del *mitama* del *kami* es el *shintai*, "el cuerpo del dios", que es un objeto material: piedra, espejo, madera, y está colocado en su santuario, dentro de una caja que se abre muy pocas veces. No se debe confundir el *mitama* con el *shintai*.

El *Shintô* no tiene ídolos, porque el Japón no conoció el arte escultórico ni pictórico hasta que se importaron de China. El número de los dioses es incontable, porque son la personificación de las múltiples fuerzas del cosmos; son los *Yao-yorodzu-no-kami*, las 800 miríadas de los *kami* del antiguo *Shintô*. Este número varía mucho: unos desaparecen y otros aparecen nuevamente; los hay que aparecen de una vez; hay *kami* que se desdoblan para unirse de nuevo. Su carácter es poco definido: una montaña o un árbol pueden recibir culto sin tener un nombre determinado, ni sexo ni número; aunque, por otra parte, es la gramática japonesa la primera en descuidar estas distinciones. El dios del viento es con frecuencia un dios único, y varón, pero tiene algunas veces el aspecto de una pareja; el dios del mar es uno o triple; el dios de la tempestad, *Susa-no-wo*, llegó a ser una trinidad; *Musubi*, el dios del crecimiento, se multiplicó indefinidamente.

Si bien en el *Shintô* no aparece la idea de un dios malo, enemigo de los hombres, pueden volverse maléficos si se los menosprecia. Los *kami* son por lo general benéficos, tienen un carácter "providencial" y se preocupan de los asuntos humanos; aunque es curioso notar que, hasta ahora, sus funciones son confusas y muy variables: la Gran Diosa del Sol da calor y luz, concede la salud del cuerpo y el éxito en los negocios y protege especialmente al Japón; *Inari*, el *kami* del grano, es el protector de los fabricantes de espadas y el abogado de las cosas perdidas. Del mismo modo, los santuarios cambian de dios sin inconveniente (por ejemplo, el santuario de *Kompira* de *Shi-koku*). Los *kami* forman una masa casi indistinta de "fuerzas vivientes", de *numina*, no bien aclarada todavía.

Teología shintoísta

La teología shintoísta comprende muchos dioses. Sin entrar en detalles, me limitaré a dar la lista de algunos de ellos y sus principales características, como ejemplo de esta parte de la metafísica del *Shintô*.

I. *Dioses de la Naturaleza.*—La divinidad más importante es la Gran Diosa del Sol, *Amaterasu*, muy venerada en todo el Japón; por encima de ella está lo que podemos llamar consejo de los dioses, que disponen de los asuntos más importantes. La tierra y el mar de *Yomi*, el lugar de los muertos, están fuera de la jurisdicción de la Gran Diosa. Actualmente se prescinde de su aspecto de diosa del sol y se la conoce solamente como la Gran Diosa de Ise. Su *shintai*, su "cuerpo de dios" material, es el espejo, el *Yata-kagami* ("espejo de ocho manos") o *Hi-gata-no-kagami* ("espejo de forma solar"), conservado en una caja en el santuario de Ise y conocido como "el dios" de Ise. Los textos citan un *kami*: el *Waka-hirume* ("joven sol hembra"), probablemente el sol de la aurora, y el *Hiruko* ("el sol joven"). Otro dios es *Susa-no-wo* ("el varón impetuoso"), personificación de la tempestad y la lluvia, de un carácter violento e impetuoso. *Tsukiyomi* es el dios de la luna; su *shintai* es también un espejo. No se conoce que haya culto de las estrellas en el *Shintô*. Hay algunos ejemplos de adoración directa de la tierra, sin nombres particulares. El *Jimatsuri*, la fiesta de la tierra, es una ceremonia en la cual se adora una haza que debe servir como campo. Una fase ulterior en los conceptos metafísicos ha creado al dios que dirige las naciones: *Oho-na-mochi*, el gran dios de *Idzumo* ("el que posee un gran nombre") es de esta clase; se le llama también *Oho-kuni-nushi* ("el dueño de la gran tierra") u *Oho-kuni-dama* ("el espíritu de la gran tierra"). Su santuario es el segundo después del de Ise y los dioses lo visitan el décimo mes de cada año. Su *shintai* es un collar de joyas.

Muchas montañas tienen su dios particular, pero generalmente sólo es de importancia local: el *kami* del famoso *Fuji-Yama*, la montaña sagrada del Japón, es *Senjensama*; el del monte *Aso* (provincia de Higo) es el más conocido. El triple dios del mar, *Soko-Nada-Uha*, tiene su santuario en *Sumi-Yoshi*, cerca de Osaka; es el protector de los viajeros. Los ríos no tienen nombres individuales de *kami*; se les llama en conjunto *Midzuchi* ("padres de agua"); cada pozo tiene su *kami* en forma de dragón o de serpiente. Hay un dios del viento, un dios del fuego, *Kagu-Tsuchi* ("el padre radiante") u *Homosubi* ("raíz de fuego"), que es adorado en el monte Atago, cerca de Kyoto. *Take-mika-tsuchi* es el dios del trueno y de la guerra; su *shintai* es una espada. También la cocina tiene un *kami*, que es la hornilla. La diosa de los alimentos es una de las más importantes del *Shintô*, y tiene su santuario en la parte exterior del templo de Ise; se la llama *Uke-mochi* o *Ukano-mitama* ("espíritu de la comida").

Cada pueblo tiene un pequeño santuario dedicado a *Inari*, el dios del arroz, que juega un papel muy importante en la vida doméstica (salud, armonía doméstica, buena cosecha, etc.); su *shintai* es una piedra redonda, y el zorro su servidor, que se identifica a menudo con él. Los árboles grandes y viejos son *kami-gi*, y se les coloca frente a los santuarios; hay un padre-árbol, *Kuku-nochi*, y una diosa de las hierbas, *Kaya-no-hime*. La casa es deificada, como en los antiguos latinos: el pilar central es sagrado, y hay un dios de las letrinas y del umbral.

Los animales son *kami* cuando son temibles (mergo, dragón, "wani", gamo, tigre, serpiente, lobo). No tienen santuario, aunque reciben adoración indirectamente por estar asociados a los dioses, quienes toman a menudo las formas de aquéllos. Pero es de notar que el totemismo en su sentido estricto no es conocido en el Japón.

II. *Dioses humanos.*—Entre los *kami* humanos del *Shintô* encontramos a los que fueron hombres poderosos, importantes o que dieron su vida por la patria. *Take-minagata*, dios de Suwa (provincia de Shinano), fué un hombre deificado; los grandes sacerdotes actuales son sus encarnaciones; no tiene santuario, pero se le adora en una cueva, donde hay un dolmen. *Hachiman*, el dios de la guerra, es el mikado *Ojin*, que ha sido deificado. La deificación de los mikado o emperadores, considerados como fuente de bienestar y de paz para el pueblo, así como el sol es fuente de luz y de calor, es fenómeno tardío. Entre los que llegaron a deificarse están: *Jimmu*, el primer emperador del Japón; *Jingo*, la emperatriz que conquistó Corea; *Takechi-no-sukune*, su consejero; *Yamato-dake*, el príncipe que conquistó el Japón oriental. *Temmangu*, el que actualmente es el *kami* tan popular de los estudiantes japoneses, fué un estadista nacido en 845; cuando murió hubo grandes calamidades en el Japón y para apaciguarlo se organizó su culto, que subsiste todavía. Hay dioses-hombres que sólo son prototipos; la diosa del sol tiene cinco dioses, que son los *kami* de las corporaciones: *Futo-dama* es el dios de la "ofrenda", *Toyo-tama* es el de "las joyas", *Sukuna-bikona* es el de "la medicina".

Entre tantos dioses no encontramos la menor huella de un culto al Ser supremo. Hay dioses cuya concepción popular o teológica es muy elevada (la Gran Diosa del sol, por ejemplo), pero ninguno alcanza la categoría de Ser supremo. Hubo una tendencia, bajo la influencia del Budismo y del Confucionismo, a tener al dios *Kuni-toko-tachi* como Dios supremo, porque es el primero que se nombra en

el texto del *Nihongi*. También los teólogos actuales hablan de un Dios del cielo, de un Todopoderoso, pero eso no está en consonancia con la tradición shintoísta, pues los *kami* no tienen conocimiento ni poder infinitos, y, como vimos, el texto citado más arriba de la Sociedad Meiji, sobre la definición del *kami*, corresponde exactamente al concepto shintoísta de Dios.

El culto de los antepasados

Muchos autores han afirmado que el *Shintô* es esencialmente un culto de los antepasados. Esto es un error; el culto de los antepasados, que existe ahora en el Japón, es de importación china y, por lo tanto, tardío. Basta estudiar los conceptos antiguos del *Shintô* sobre esta materia para convencerse de este hecho. Los primeros ritos funerarios conocidos están envueltos en una atmósfera de miedo y de pavor; los cuerpos se colocaban en depósitos mortuorios, y allí permanecían durante un tiempo que oscilaba entre una semana y un año, antes de las ceremonias del entierro. Se abandonaba la casa del muerto, pues sus familiares se encontraban con una carga de *tabús* muy precisa, como se ve en todos los pueblos primitivos. La lectura de los antiguos textos prueba la existencia de sacrificios humanos que se ofrecían cuando morían personajes importantes: eran sacrificadas las esposas y los criados del muerto; más tarde, un emperador mandó sustituir estos sacrificios humanos por ofrendas de figuras de arcilla (*haniwa*) que se colocaban sobre las tumbas [5].

El culto de los antepasados, el *ujigami*, tiene un arraigado origen: antiguamente, el cargo en puestos oficiales era a menudo hereditario, y el nombre de este cargo llegó a identificarse con el de la familia encargada de dicho puesto; esta familia o clan tenía su propia divinidad familiar, llamada *ujigami* ("la divinidad del sobrenombre"), que era adorada por todos los miembros del clan. Estos *kami* familiares eran algunas veces dioses de la Naturaleza; así parece suceder con *Kogane* y *Futo-dama*. Los teólogos shintoístas de los siglos XVIII y XIX hablaron del culto de los antepasados como fruto de influencia china. Pero el gran doctor Hirata (1776-1843), queriendo instaurar un *Shintô* primitivo, cambió aquel concepto atribuyéndole un origen anterior y mítico; había que honrar a los manes para proteger a sus descendientes. Este error de Hirata ha influído grandemente en los investigadores europeos (Sir Ernest Satow, Chamberlain, Griffis, por ejemplo), que de ese modo han establecido equivocadamente el origen anímico de aquel concepto. El naturalismo, y no el animismo, es la base del *Shintô*.

En sus comienzos, se advierte que la noción de inmortalidad era muy vaga, y es dudoso que se admitiese en los tiempos primitivos; parece que el muerto seguía viviendo sólo cuando necesitaba vengarse de sus enemigos. No había culto ni se le dirigían oraciones a los muertos; los sacrificios humanos, ya citados, parece que tuvieron por fin únicamente proporcionar un séquito al personaje recién muerto. Otros pasajes hablan de cierta residencia de los muertos situada en una región oscura, el *Yomi* ("la tierra de las tinieblas"), donde continúan teniendo una existencia vaga e indeterminada, sin castigos ni recompensas, y echando de menos la vida humana. (Es algo así como el *Scheol* hebreo, subterráneo, profundo, donde los muertos continúan su vida en el silencio, *dumah*, el abismo del silencio, de donde no se vuelve) [6]. Pero hay héroes que no conocen este destino, se les transporta a la *Takana-no-hara* ("la llanura del alto cielo"); allí son *sideribus recepti*, como los emperadores romanos; esta apoteosis la consiguen los más ilustres, no los más probos, pues la vida futura depende de las dignidades humanas. Los objetos encontrados en las antiguas tumbas responden a un deseo de satisfacer las necesidades del muerto, según opinión de Michel Revon.

Las ideas chinas cambiaron estos conceptos e introdujeron el desarrollo del culto a los antepasados; la inmortalidad de las almas es aún prácticamente extraña al espíritu japonés, aunque conserva los ritos funerarios. Este culto tiene su centro en el santuario de la familia, el *Mita-maya* ("la casa augusta de las almas"), que es un cofrecillo de madera blanca, con dos puertecillas; en el interior se halla la tableta de los antepasados, *tama-shiro*, en la cual se inscribe el nombre del difunto precedido de la palabra *mikoto* ("personaje ilustre"), con su edad y la fecha de la muerte. Al morir un miembro de la familia, se celebran los ritos, cuya primera parte tiene lugar ante el ataúd (que es de madera de *kinoki* o de pinsapo) en el cual yace el cadáver con varios objetos de su uso (espejo, abanico, sable). Luego se coloca delante de él una pequeña copa con ofrendas muy sencillas: agua, sal y granos de arroz con su cáscara. Más tarde, se fija el día para la ceremonia del *mitama-utsushi*, conducción del alma al *tama-shiro*. A ella se invita a los sacerdotes shintoístas. Se hace una breve oración ante el féretro, delante del *Mita-maya*, cuyas dos puertas se han abierto previamente para invitar al espíritu del difunto a entrar en su morada. El alma comunica a la tableta sagrada una parte de su presencia. Este *Mita-maya* viene a ser, como en China, el altar de los antepasados de la familia. Cada casa tiene el suyo, y ante él se depositan diariamente las ofrendas, en la creencia de que el espí-

ritu del difunto ha pasado a ser *kami,* legalizándose así esos homenajes. Su espíritu o *mitama* se une allí a la tableta de los antepasados, del mismo modo que el *mitama* del *kami* se une al *shintai* en el templo [7].

Metafísica y ética del Shintô

Los elementos que acabamos de estudiar nos permiten ya comprender la posición tan especial de la metafísica shintoísta. No existe un Dios supremo. Son los dioses creadores, tradicionales, de carácter indefinido, a los que hay que adorar, servir y honrar dignamente. El alma ha emanado directamente de los dioses, es inmortal como ellos y vive en *Taka-manohara* ("la llanura del gran cielo"). Hemos visto los conceptos primitivos del antiguo *Shintô*; sobre ellos y en unión de ellos, el Budismo y el Confucionismo han basado su ética, su filosofía, sus nociones del mundo. Pero, sin embargo, hay en la metafísica shintoísta algo muy particular, muy especial, que proviene del temperamento del pueblo japonés, y que da a su ética y a su filosofía un aspecto extraño.

Existe en este pueblo un sentido de la Naturaleza, de la vida de las fuerzas naturales, llevado a un punto casi crítico. El que haya visto la disposición de las flores en un ramillete japonés (hay "escuelas" y "teorías" de ramilletes), el arreglo de los jardines japoneses, la elección del ramo de flores en el *Tokonama* de cada casa, según la estación, el color del cielo, el estado anímico del dueño de la casa, puede comprender esta noción extraña de comunión íntima con la Naturaleza. I. Nitobe, el gran doctor shintoísta, ha escrito: "Se descubre, poniéndose en contacto con la Naturaleza, que hay un poder curativo en las hierbas, en las montañas, en la lluvia y en las nubes; se comprende que los dioses actúen en estos fenómenos. ¿Dónde está lo divino? Está en los objetos que nos rodean. ¿A qué buscar en otra parte la justicia y la bondad? Vivir una vida natural es vivir conforme a la justicia y al bien. No existe el mal en la Naturaleza, si exceptuamos el exceso; todos los deseos naturales son buenos, y se vuelven malos por su exceso. Eso es el *Shintô*" [8].

Otro doctor shintoísta, Kanzaki Kazusaku, escribe sobre el mismo tema: "*Shintô,* o *Kamu-nagara,* es el camino de la Naturaleza. Eso no quiere decir que sea un culto primitivo e inferior. *Shintô* es una manifestación espontánea y real de la verdadera naturaleza de las cosas, y puede explicarse desde el punto de vista de lo Verdadero, de lo Bueno y de lo Bello. *Ameno-minakanushi-no-kami,* (el dios que es dueño del centro del cielo), el primer dios nombrado en el *Kojiki,*

es la existencia central del universo, el primer conjunto de las cosas, animadas e inanimadas. Todos los fenómenos son manifestaciones en el tiempo de este dios absoluto. La función del Absoluto en el tiempo se ve en la obra de dos *kami*, *Taka-mimusibu-no-kami* y *Kami-musubi-no-kami*: que representan actividades opuestas, de las cuales nació el mundo fenoménico. El positivo-negativo, el varón-hembra, son como los padre-madre del mundo: *Izanagui* e *Izanami*, de los cuales nació la diosa del sol, tronco de la familia imperial y del pueblo japonés. He ahí lo Verdadero. El mundo de la Naturaleza lleva en sí una belleza espontánea; el culto de los *kami* presenta una revelación de la gracia pura, que reside en el corazón de la Naturaleza"[9]. Este texto moderno nos muestra la evolución de la metafísica del *Shintô* bajo la influencia de la filosofía china: es una inserción casi literal del *Yin-Yang* chino en el viejo mito shintoísta.

Otro aspecto del temperamento japonés es el de la pureza mágica del cuerpo, una de los normas imperativas del *Shintô*. Esta pureza fué en un principio puramente física, material, ritual: se trataba de una pureza corporal, necesaria para evitar las manchas mágicas y las malas influencias de los *kami* maléficos. En el ritual de "La Gran Purificación", las ofensas hechas al cielo y a la tierra son casi todas de carácter físico, no espirituales ni morales. Por eso la muerte es una mancha que exige ritos especiales y una auténtica purificación.

Más tarde, y bajo la influencia del Budismo chino, esta pureza alcanzó un sentido más noble: se trata de la pureza del corazón, de carácter ético, como se ve en un texto del *Shintô Gobusho* ("los mandamientos del *Shintô*"), que data del siglo XIII, y que fué compilado por los sacerdotes del santuario de Ise. En él se lee: "Hacer el bien es ser puro; hacer el mal es ser impuro. Los dioses no quieren las malas acciones, porque son impuras". Del mismo modo, Tomobeno-Yasutaka, shintoísta del siglo XVIII, escribe: "¿Qué significa la ablución? No es sólo la limpieza del cuerpo con el agua lustral; significa que se sigue la vía recta y moral. La polución significa vicio moral y culpa moral. Aunque un hombre limpie su cuerpo de la impureza, no agrada a los dioses si no suprime sus malos deseos". Ichijô-Kaneyoshi insiste igualmente sobre esta idea: "Dos sentidos tiene la pureza en el *Shintô*: uno es el de pureza exterior y corporal; y otro, el de pureza de corazón o interior. Si un hombre es realmente sincero en su espíritu, tiene la seguridad de que está en comunión con lo divino. La pureza interior o sinceridad es señal de la pureza del corazón o elevación del corazón"

Para la ética shintoísta eso es la manifestación de la conciencia. Las nociones budistas de sinceridad y de benevolencia se ven reflejadas en el *Shintô* moderno, que acepta también los conceptos de Divinidad única, del Sí hindú, y del pecado. Pero queda el sentimiento de la presencia del *kami* en el hombre, del *mana* mágico que se transparenta en los conceptos de lo "divino" en el hombre. Esta sinceridad ha llegado a ser una de las normas esenciales del *Shintô*; el último Gran Sacerdote, Senge-Takatomi (muerto en 1918), escribió: "La sinceridad es la única virtud que une a la Divinidad y al hombre; la acción sincera, realizada por un hombre que tiene sentimientos nobles, refleja el Sí verdadero de lo Invisible".

Esta pureza llegó a ser un medio sobrenatural de unión con los dioses: Ichijô-Kaneyoshi, en su comentario del *Nihongi*, el *Nihon-shoki-sanso*, escribe: "¿Cuál es el dios que adora *Amaterasu* en la abstinencia, en la llanura de los altos cielos? Adora su Sí propio como una divinidad, esforzándose por cultivar la divina virtud en su propia persona por medio de la pureza interior; así llegó a hacerse Uno con lo divino".

El problema del mal no parece existía en el antiguo *Shintô*; como en todas las creencias primitivas, había espíritus malos, maléficos, a los que se podía alejar por medio de procedimientos mágicos. Pero es muy curioso que tal noción, que desapareció con la evolución de las diversas religiones antiguas, quede en el *Shintô* en toda su crudeza: Motoöri escribe, por ejemplo: "Lo que es malo en el mundo debe ser atribuído a la acción de los dioses malos, cuyo poder es tan grande, que la Gran Diosa y el Dios creador no pueden apartarlos; tampoco los humanos pueden resistir a su influencia. La prosperidad de los malos y la desgracia de los buenos son obras suyas. Es menester hacer ofrendas a estos dioses malos con alimentos agradables, música, flauta, cantos y danzas para ponerlos de buen humor" (citado por Murdoch, I, pág. 128). Es difícil comprender el fondo del alma de un pueblo que acepta semejante ingenuidad filosófica y, al mismo tiempo, tiene proverbios como los siguientes:

"Dios es el padre de vuestro Sí real; abrid ampliamente la gran vía de la Verdad; encontraréis vuestra vida elevada a la bondad de Dios. Con Dios no hay ni día ni noche, ni lejano ni próximo. Rezadle directamente con un corazón lleno de fe. No manifestéis amor con vuestros labios, teniendo odio en vuestro corazón."

El Bushido

Hay un aspecto especial de la ética shintoísta que se desarrolló en el sistema moral del *Bushido;* este término (*Budo* o *Shido*) es palabra china que fué traducida al japonés por la de *Mononofu-no-michi,* "el camino de los Caballeros combatientes", los *Samurai.* De los ideales budistas y del menosprecio de la vida, característico del Tao chino, surge, en el siglo XII, en la clase militar japonesa, una moral basada en el *Shintô,* especial para la clase nobiliaria y que llegó a ser, más tarde, la ética de todo el pueblo japonés; es una mezcla de piedad filial absoluta, de calma, de bravura, de estoicismo, de dominio completo de uno mismo, de lealtad y de desprecio completo hacia la muerte. Los ritos del suicidio, el *hara-kiri,* pertenecen al *Bushido,* y se empleaban para castigar a un caballero que hubiese caído en falta, para conseguir el perdón de alguna culpa, para acompañar a un jefe o al emperador difunto. Sabido es que el rito se hacía abriéndose el vientre, de izquierda a derecha, con un puñal sagrado, mientras que un amigo íntimo le cortaba la cabeza con un sable.

La muerte, sobrevenida combatiendo por el emperador, llegó a ser como el honor principal del *Bushido.* El Mikado se convirtió, poco a poco, en una divinidad visible, como veremos más adelante, hasta llegar a ser un Dueño divino, *Jinnô,* jefe absoluto de la nación japonesa. El *Bushido,* como moral política, fué el resultado de un nacionalismo exagerado.

Evolución del Shintô

Podemos dividir la evolución filosófica del *Shintô* en tres períodos:

1. Uno, prehistórico, de puro naturalismo, en el cual los japoneses, lo mismo que los pueblos primitivos, creyeron en un politeísmo desordenado y confuso; nuestro estudio de la mitología del *Shintô* lo confirma: al contrario de lo que sucede en las otras culturas, esas primitivas creencias no han desaparecido todavía de la actual filosofía shintoísta.

2. La segunda época del *Shintô* empezó con la llegada del Confucionismo (402) y del Budismo (546) al Japón. Estas culturas, muy superiores a la de los japoneses y muy ricas en especulaciones filosóficas y experiencias religiosas, influyeron profunda y decisivamente en los primitivos conceptos del *Shintô,* que vivió por espacio de más de mil años a la sombra de aquellas escuelas. Estudiamos a continua-

ción los elementos ético-filosóficos de estas doctrinas para poder comprender la evolución interior del pensamiento japonés.

El Confucionismo en el Shintô.—En el año 284 (según fecha oficial), que corresponde al 402 de nuestra era, el rey chino Pakchian envió al Japón a su ministro Achiki; el príncipe heredero japonés aprendió de él la literatura china; más tarde, otros eruditos chinos trajeron textos confucionistas. Esta cultura nueva influyó en el Japón en tres aspectos: 1) se introdujeron en el país los ideogramas chinos, lo que permitió consignar por escrito las tradiciones y la historia; 2) la cultura japonesa aceptó conceptos chinos fundamentales (piedad filial, lealtad, culto de los antepasados); y 3) la clase intelectual del país adoptó costumbres chinas, con su ética especial. Esta influencia fué muy grande hasta el siglo x; desapareció con las luchas sangrientas de la Edad Media japonesa, y revivió al comenzar la época de los *Shoguns Tokugawa* (siglo XVIII), en la cual se predicó de nuevo y estimó la ética confucionista. Pero no faltaron discusiones entre los doctores shintoístas y los predicadores confucionistas: sus discrepancias fueron, y son, graves: así, la ética china se funda en el culto al cielo; la japonesa, en el respeto a los antepasados. Los chinos admiten la posibilidad del destronamiento de un soberano inepto o ambicioso; los japoneses ven en el Mikado a un *kami* viviente, inviolable. La filosofía china predica la benevolencia y la piedad filial; la japonesa, la lealtad y la rectitud. A pesar de eso, los principios de las escuelas de Confucio y de Mencius influyeron notablemente en la ética japonesa, sin que ella se percatase.

El Budismo en el Shintô.—Fué introducido en 546 y halló al principio cierta hostilidad entre los medios shintoístas. Más tarde, el príncipe Shokotu (573-621) hizo cuanto pudo por propagarlo; lanzó la idea de que los dioses del *Shintô* son las encarnaciones de los Budas y de los Boddhisattvas, idea que de nuevo hizo suya el sacerdote budista Gyoki (670-749). Este fué al templo de la Gran Diosa de Ise y obtuvo de ella un oráculo, en que se afirmaba la encarnación del Boddhisattva Vairochana. Así fué como nació la escuela *Ryôbu,* sincretismo del Shintô y del Budismo, que admite ambas religiones como esencialmente iguales en lo referente a sus diversas manifestaciones. El sacerdote budista Kôbô Daishi (744-835) fué el fundador de la escuela *Shingon,* que es la versión de la enseñanza de Nagarjuna con sus dos grados de conocimiento: uno, el de la unidad de todas las formas del mundo visible, y otro, el de la realización mística de esta unidad en grados diversos; esta escuela existe todavía y abunda en prácticas mágicas y tántricas de origen hindú. Según

esta escuela, los *kami* japoneses son formas de los Budas y de los dioses del Budismo Mahâyâna. Su período de máximo esplendor tuvo lugar durante los siglos VIII, IX y X. La escuela *Tendai* (del nombre de la montaña china *T'ien-T'ai*), que hemos estudiado ya, predicó un realismo monista; fué traída de la China al Japón por un príncipe de Omi, llamado Saicho o Dengyo-Daishi; y cuenta actualmente con tres ramas en el Japón.

Como ya hemos observado, la influencia del Budismo fué profunda en la cultura japonesa; su misticismo, su ética de compasión y de benevolencia, de confraternidad humana, endulzaron el alma primitiva japonesa; el fiel budista pone su salvación en manos de los Grandes Boddhisattvas, en los paraísos de liberación. Debemos consignar aquí la oposición de la ya estudiada escuela *Zen*, fundada en 1191 por el monje Eisai, que es un extraordinario ejemplo de Budismo mezclado con el espíritu shintoísta: según él, todo cuanto es (luz, fuerza, paz, salvación), existe en la Naturaleza y hay que sumergirse en esta Naturaleza mediante las prácticas del Yoga; todo lo demás es vano: por eso, los fieles *Zen* tienen una impasibilidad absoluta ante el dolor y todos los sentimientos personales. Descúbrese aquí el antiguo naturalismo japonés adaptado a la evolución del pensamiento filosófico moderno. El *Zen* llegó a ser la religión de los caballeros, los *samurai*, bajo la forma del *Bushido*, que estudiamos más arriba; se pueden señalar muy bien los dos elementos éticos que han concurrido a su formación: del *Shintô* arranca la idea de lealtad al soberano, de ausencia del sentimiento del pecado, de unión con la Naturaleza; y del Budismo, la disminución de su fatalismo, de su desdén por la vida. El resultado práctico de estas doctrinas se puede percibir en el rito del *hara-kiri*, ya citado, cuyas últimas manifestaciones tuvieron lugar durante la guerra de 1940, con los famosos *Kami-kaze* ("los pilotos de la muerte") japoneses, que iban a suicidarse con sus aviones, llevando puesto el escudo blanco de dicho rito.

3. Veamos ahora la tercera época del Shintô. En los siglos XVII y XVIII tuvo lugar un movimiento capital para el pensamiento shintoísta: fué el llamado *Fukko*, escuela de la vuelta al *Shintô* "puro"; los jefes de este renacimiento desacreditaron el *Shintô* "impuro" del *Ryôbu*, así como las otras formas sincretistas del Budismo japonés. Fué, en realidad, un movimiento reaccionario nacionalista, que preparó la revolución política de 1868.

Los jefes principales de este movimiento fueron: Kamo-no-mabuchi (1697-1769), Motoori Norinaga (1730-1801), Hirata Atsutane (1776-1843), Hatori Nakarsune. ¿Cuáles fueron sus doctrinas?

Según Hirata, "nosotros, que vivimos gracias a los espíritus creadores de los *kami* ancestrales, tenemos cada uno la posesión espontánea del *Shintô*. Esto significa que la Naturaleza nos ha dado todas las virtudes: seguir esta Naturaleza como es, sin apartarse de ella, es acomodarnos a las enseñanzas de los *kami*". Nakatsune, discípulo de Motoöri, afirmó el origen divino del *Shintô*, que es "la posesión espontánea de la verdad". Fué ésta una época de profundos movimientos religiosos y filosóficos, que fueron siempre acompañados de luchas políticas.

Esta revolución de las ideas terminó con la subida al trono del emperador Meijii (1868) y la inauguración de una nueva era para el *Shintô*. Lo esencial fué el predominio del culto de la Gran Diosa *Amaterasu*, fundadora del Estado y de la dinastía, inspiradora de los ideales morales y nacionales del Japón. Entonces las doctrinas budistas se refugiaron en el pueblo, y los doctores, como Tachibana-nomoribe (1781-1849), por ejemplo, trasladaron el *Shintô* a un plano ético, intelectualista y monoteísta. Así, el antiguo politeísmo llegó a ser una especie de panteísmo, en que lo divino se manifiesta por todas partes, y todas las cosas son iluminadas por su presencia —Sengetakazumi (siglo XIX), sacerdote shintoísta del santuario de Izumo, escribió estos versos:

> Todo lugar en la tierra es un santuario,
> bien sea la vasta llanura del océano inmenso,
> o las altas cimas de las montañas, acariciadas por el sol.
> En todas partes reside el poder divino—.

Así, la esencia de los *kami* no es ya una cosa material, sino una pura existencia espiritual: tanto la secta *Konkô*, como la *Misogi*, fundada en el siglo XIX, y la *Kurozumi*, afirmaron el aspecto del *Shintô* como religión espiritualista universal. Ahora, la Gran Diosa es la manifestación del principio ético-cósmico de la Sinceridad. Todo el antiguo fondo shintoísta se utiliza en un sentido nacional; la metafísica shintoísta se convierte en una exaltación de los ideales japoneses, de la dinastía del Mikado, hijo de la Gran Diosa: el ritual introduce el sentimiento religioso en el patriotismo.

El primer decreto del emperador Meijii [10] fué la afirmación de que "el culto de los *kami* y la observancia de las ceremonias del *Shintô* son los principios fundamentales de la cultura nacional. Así es como la unidad de la Religión y del Gobierno (*saisei ichi*) revivirá". La obediencia a los *kami* equivalía a la obediencia al dios-em-

perador; el Gobierno utilizó el poder emocional de la Religión para intensificar un nacionalismo exagerado. En el libro de ETSUJIRO UYEHARA, *Political Development of Japan*, editado en Nueva York en 1910, podemos leer: "El emperador es para los japoneses el Ser supremo en el cosmos del Japón, como Dios lo es en el universo de los filósofos panteístas. De él emana todo; en él subsiste todo... Es el ser supremo, tanto en los asuntos temporales del Estado como en los espirituales." Y SHINKICHI UESUGI, en su *Kokutai-seika-no-hatsuyo* (1919), escribe: "Los súbditos no tienen voluntad, fuera de la del emperador. Su sí individual está sumergido en el del emperador; si obran según el espíritu imperial, pueden realizar su verdadera naturaleza y lograr el ideal moral."

El *Shintô* presenta actualmente dos tipos: el *Shintô* del Estado, o *Kokka Shintô*, llamado *Jinja Shintô* ("*Shintô* de los santuarios"), porque su culto se celebra en los grandes santuarios nacionales. Según las estadísticas de 1953, hay 115.113 santuarios reconocidos y 192.304 sacerdotes; teóricamente, todo japonés es shintoísta, como súbdito del Mikado. (Las mismas estadísticas indican el número de 77.780.000 miembros del *Shintô* y una población total de 83.200.000 habitantes). El segundo tipo es el *Shintô* del pueblo, o *Shûla Shintô*, y sus estadísticas elevan a 16.000 los templos (*Kyôkai*), con 124.800 sacerdotes y 17.608.000 de adherentes. Abarca cinco escuelas, subdivididas en diversos grupos, que presentan los matices siguientes: La escuela del "puro *Shintô*" insiste en las enseñanzas del antiguo ritual, y trata de liberarse de las influencias extranjeras; la escuela "confucionista" admite el valor de la tradición de Confucio y la mezcla con la enseñanza clásica del *Shintô;* la de "la montaña" se basa en el culto de las montañas como dioses, y en particular adora al *Fuji-yama* ("alma de la tierra") y al monte *Ontake* en la isla de Hondo; la de "la purificación" insiste, sobre todo, en la pureza espiritual y física, y sus doctrinas son casi budistas; y, por último, la de "la fe curativa", que enseña el poder curativo de las ceremonias y de los ritos religiosos. El *Shintô* del pueblo es una auténtica manifestación religiosa; mientras que el del Estado está considerado como una organización nacional administrativa dependiente del Ministerio del Interior. No obstante, los objetos de adoración son los mismos para uno y otro.

Finalmente, se puede decir que el *Shintô* es un pandemonium de corrientes dispares, procedentes de toda el Asia, y principalmente de China. El temperamento japonés, en su manera de ser y su formación tradicional, ha mezclado todas esas doctrinas de tan diversa procedencia y tan opuestas; allí, la aspiración panteísta asiática ha

acabado con todas las diferencias, ha dado al culto de la Naturaleza un aspecto místico que ha transformado el sentido estético humano y el lirismo poético en una especie de finalidad religiosa. Desdeña la especulación metafísica pura y la búsqueda del Absoluto —aspecto, por otra parte, muy particular del espíritu del Extremo Oriente—, e insiste con preferencia en que el hombre obra por sí mismo, identificándolo con lo divino de la Naturaleza por tener el carácter de Dios. (En esto, el *Shintô* no es más que un producto natural de las doctrinas del Yoga hindú, del Taoísmo chino, del Shamanismo asiático). El misticismo sutil del Budismo hindú desapareció con el temperamento práctico del japonés; su arraigado afecto a la tradición le impidió prescindir de los conceptos naturalistas de los primeros tiempos, a saber: la multiplicidad de los *kami*, el temor a las fuerzas naturales, la adoración del sol. Mas, aunque los teólogos shintoístas asentaron sobre esta base sus especulaciones posteriores, los pasajes citados muestran claramente la extraña mescolanza de estos pensamientos, opuestos en el fondo. El nacionalismo teocrático del Mikado fundió en uno toda esa baraúnda doctrinal, en torno a la divinización del emperador, que llegó a ser una especie de "Ser supremo" cósmico; conclusión atrevida, que no pudieron imaginar los doctores de Bizancio, ni los mandarines de la Corte china, que tuvieron en sus manos a los teorizantes del poder divino. Hay que retroceder hasta los pueblos primitivos, hasta los magos y los reyes-sacerdotes descritos por Frazer, para encontrar parecidas creencias, completamente impregnadas de magia.

Capítulo VII

LAS ESCUELAS FILOSOFICAS JAPONESAS

Corea fué, respecto al Japón, lo que fué Roma en el mundo antiguo respecto al pensamiento griego; la pequeña península asiática, situada entre China y el Japón, sirvió de puente entre ambas culturas, y fueron los coreanos quienes llevaron al Japón el pensamiento confuciano y budista. En la filosofía japonesa hubo, pues, escuelas confucionistas y budistas que vamos a estudiar a continuación.

Escuelas confucionistas

El confucionismo chino penetra en el Japón hacia el siglo vi, gracias a los pensadores coreanos, y tiene en seguida gran éxito. Este pensamiento, oponiéndose a las fábulas mitológicas del *Shintô*, conquistó por su carácter práctico y utilitario muchos adeptos entre las clases cultas de la nación. La sabiduría de Confucio, que ya hemos estudiado, con su prudencia, su pragmatismo un tanto estrecho, su indiferencia por las cuestiones metafísicas, gustó mucho a los japoneses.

Sabemos que Confucio se negó siempre a estudiar la naturaleza del hombre y los misterios del universo y de ultratumba: es bien conocida aquella sentencia suya: "Cuando uno nó sabe lo que es la vida, ¿cómo podría conocer la muerte?" (*Lun-Yu,* II, 11). Los letrados japoneses, lo mismo que los chinos, se preocuparon, sobre todo, de la vida social, de la ética y del gobierno de los hombres. Pero eso no quiere decir que fueran ateos; fueron más bien agnósticos.

La evolución del confucionismo chino bajo la influencia del taoísmo y del budismo tuvo su repercusión en el Japón. Ya hemos visto

al filósofo Chu-Hi (1130-1200), que fué la personalidad más notable de la comunidad confucionista de los Sung y que predicó la unidad de la naturaleza. Al final del siglo XVI, Fujiwarano Seigwa, bonzo budista y antiguo superior de un monasterio de Kioto, se convirtió al confucionismo de Chu-Hi y difundió esta nueva doctrina en el Japón. Su discípulo más famoso fué Hayashi Razan, que fué el amigo y consejero del príncipe de Mikawa, Iyeyasu, fundador de la dinastía de los Shogun, que se mantuvo en el poder hasta la revolución de 1868. Hayashi aprovechó su influencia para hacer adoptar las doctrinas de Chu-Hi como base de la enseñanza filosófica oficial en el Japón.

Los filósofos japoneses perfeccionaron las ideas filosóficas de Chu-Hi y de Hayashi: se pueden citar entre ellos a Nakae Toju (1608-1678), filósofo político, a Kumazawa Banzan (1619-1691) y a Miwa Shissai (1669-1744), que tradujo del chino un estudio crítico sobre las doctrinas de Chu-Hi, llamado el *Denshûrokû*.

Pero el más célebre e importante filósofo japonés de esta época es, sin duda alguna, Yamaga Sokô (1622-1685), muy conocido en la historia del Japón como filósofo y militar. Inventó la táctica militar llamada "Yamaga" que dominó durante mucho tiempo el ejército japonés. Fué discípulo de Banzan; pero a la edad de cuarenta años rompió sus relaciones con aquella escuela, quemó los libros que había escrito hasta entonces y publicó sus nuevas teorías en el famoso tratado llamado *Seikiô-Gôroku*, atacando violentamente las teorías de Chu-Hi. Como las doctrinas de este último tenían fuerza de ley en el imperio nipón, Yamaga fué expulsado de Yedo y tuvo que marcharse al principado de Akaho, cuyo soberano, el príncipe Nagatomo, adoptó sus ideas. Después de diez años de exilio, pudo volver a Yedo, donde murió en 1685.

Las doctrinas de Yamaga Sokô son más éticas que especulativas: según él, el universo no es más que la forma visible de los dos principios fundamentales, *Yin* y *Yang*, eternos y sin fin en un desarrollo perpetuo; cuando una cosa ha llegado a su término, otra nace al mismo tiempo; todo es un constante "devenir". Para Sokô, el principio de la moral es idéntico al mundo, es decir la ley natural por la cual todos viven y que muy pocos comprenden; los que la entienden son los sabios. La diferencia entre un hombre noble y digno y otro vulgar reside en lo que constituye el fin de sus vidas: el primero pone todo su interés en la realización de la justicia; el otro, por el contrario, no se preocupa más que de su interés personal.

Dos filósofos de esta época tuvieron también gran influencia en las letras japonesas: Itô Jinsai (1625-1706) y su hijo Itô Tokiwai (1670-1736): sus doctrinas se parecen mucho a la de Sokô, pero quizá tengan un sentido más moderno. Para ellos, el mundo es una energía primitiva, una corriente eterna cuyos dos principios, *Yin* y *Yang*, actúan sin cesar; es un continuo "crearse", sin que haya aniquilamiento; las almas de los antepasados se transmiten a sus descendientes juntamente con la vida, por eso el género humano es inmortal. Los fenómenos del universo son solamente manifestaciones de esta corriente eterna, y fuera de ellos nada existe. Contrariamente a Chu-Hi, que reconocía una especie de dualidad en el principio ideal, Jinsai escribe que el principio material no proviene del principio ideal, sino que este último está contenido en el primero. También en el plano ético, Jinsai toma una posición nueva: en lugar de afirmar con Confucio que la naturaleza humana es buena en su origen y que hay que buscar la virtud en una vuelta a la naturaleza original, asegura que ese retorno no conviene y que el hombre debe desarrollar siempre más y más sus facultades originarias. Asimismo, dice Jinsai que el camino verdadero del género humano es la justicia.

Kaibara Yekken (1630-1734), otro filósofo confucionista japonés, tiene las mismas ideas, pero son de carácter más materialista; las expone en su obra *La gran duda.* En el universo existe una energía, el *K'i,* en estado de generación perpetua, con sus dos principios recíprocos (*Yin* y *Yang*); cuando una de estas dos fuerzas predomina, dan origen a la "vida humana" (*Dô*); si, por el contrario, están ordenadas y bien equilibradas, forman el principio ideal. *Yin* y *Yang* son una misma cosa, son dos aspectos de una misma energía; el principio ideal y la materia son idénticos y es un error considerarlos como dos cosas distintas. Se deben estudiar según diversos puntos de vista, según sus aspectos peculiares, pero sin hablar de separación o de combinación como si fueran dos principios opuestos. El principio ideal no existe de un modo independiente, sino que es sólo un "aspecto" de la materia. La ética de Yekken se basa en la sinceridad del corazón, la virtud humana más esencial que introduce en las relaciones humanas esa confianza mutua, esa rectitud y seguridad que son las bases verdaderas de todo bienestar social. Se nota aquí la influencia budista: el Budismo, en efecto, insiste sobre la *rectitud* como virtud cardinal, juntándola siempre a la sabiduría; basta citar las palabras del *Sonadanda-Sutta,* para convencernos de ello: "Allí donde hay sabiduría, hay rectitud; la sabiduría del hombre recto, la rectitud del hombre sabio, son las que tienen más precio en este mundo."

Otro filósofo, Butsu Sorai (1666-1728), es un materialista en moral; sus ideas son muy distintas de las de sus colegas confucionistas. Contrariamente a Jinsai, afirma que la moralidad se desarrolla a medida que crece en el hombre el sentido de la comprensión de las cosas, que la moral no tiene ninguna fuente profunda, misteriosa o sobrenatural, que no es una ley superior y que ningún genio la enseñó al hombre. La moral no es más que un conjunto de normas elaboradas de antaño por algunos sabios para que los hombres se comporten de un modo conveniente, unos para con los otros; la ley moral no existe ni en el corazón humano ni en la naturaleza; es un conjunto de normas arbitrarias, aunque útiles para el orden social. Por eso, los sabios deben crearla; el soberano debe gobernar por medio de esta ley, y el pueblo tiene que obedecerla.

Por último, citaremos a otro filósofo japonés: Oshiwo Jusai (1794-1837), muy influído por el taoísmo chino. Según él, el macrocosmos es el prototipo del microcosmos: del primero proviene la ley moral, que rige al segundo. La cualidad esencial del macrocosmos es el "gran Vacío", el Cielo (*T'ien*); el cielo está dentro de todo, incluso dentro del hombre, de su corazón, que contiene todas las cosas de este mundo. La carencia de deseos bajos en este corazón permite al Cielo existir en él e iluminarlo espiritualmente. Si, por el contrario, existen esos deseos vulgares, el Cielo no puede permanecer en el hombre, ni éste puede sentir y recibir las impresiones del mundo. Los sabios son aquellos cuyo corazón está siempre vacío y pueden soportar con magnanimidad las acciones y la presencia de los hombres vulgares; éstos, en cambio, no pueden soportar a los sabios.

Jusai murió en condiciones dramáticas. Era funcionario en Osaka cuando el hambre devastó la provincia; pensó que el Gobierno debía ayudar a la población distribuyéndole arroz, trigo y dinero; recordó al Gobierno este deber moral, pero aquél no hizo caso de sus advertencias. Jusai, entonces, preparó una conspiración para derribarlo y dirigió la lucha junto con sus discípulos; fué vencido, y, temeroso de caer vivo en manos de sus enemigos, se arrojó a una hoguera con su hijo.

Estos filósofos japoneses son todos, más o menos, hijos espirituales de Confucio, aunque también recibieron cierta influencia del taoísmo y del budismo. Sin embargo, a pesar de los cambios que ocasionaron esas doctrinas en el pensamiento filosófico japonés, éste tomó siempre el confucionismo como punto de partida. Ya hemos visto que, con frecuencia, se han negado a aceptar todas sus conclusiones, sobre todo en ética, pero no rechazaron abiertamente la

veneración, casi religiosa, que se tuvo a Confucio en Asia durante tantos siglos.

Escuelas budistas

Ya hemos visto que en Extremo Oriente, frente al Confucionismo surgió el Budismo. Como el primero, la doctrina de Buda se trasmitió al Japón por medio de Corea y de los filósofos coreanos. El bonzo Gyaunen, en una obra publicada en 1289, describe así la introducción del Budismo en el Japón: "En el Japón, bajo el trigésimo emperador llamado *Kin Mei*, el mes once del año once de su reinado (546), el rey Hyaksai de Corea ofreció como tributo una estatua de oro y de cobre de Buda, con muchos estandartes religiosos y gran número de libros sagrados budistas. El emperador se alegró mucho de estos donativos. En esta época no tenían ningún respeto para con estas doctrinas; Kin Mei edificó, sin embargo, monasterios, en donde entregó los libros sagrados y la estatua de Buda. Desde entonces, la doctrina budista se consolidó poco a poco en el Japón. Bajo el trigésimo primer emperador, llamado Bidatu (572), nació el célebre Syantoku Taisi, que propagó el Budismo en todo el imperio y lo hizo potente. Se edificaron monasterios, y el número de los convertidos fué infinito."

La aparición del Budismo en el Japón constituyó un triunfo inmediato: todas las clases de la sociedad japonesa siguieron sus enseñanzas y numerosos monjes y filósofos budistas vinieron de China y de la India para propagarlo. Muchos japoneses se marcharon a China para recibir una enseñanza escogida cerca de los grandes maestros y trasmitirla después a sus compatriotas.

Claro está que no se trataba de una doctrina sencilla: el Budismo, según ya hemos visto, llevaba en el siglo VI muchos siglos de existencia y estaba dividido en dos grandes escuelas, *Hinayâna* y *Mahâyâna*, las cuales se dividían en multitud de sectas, con características peculiares, aunque tuvieran todas un fondo común de ideas y creencias. Ya estudiamos en la primera parte de este libro los diversos sistemas del Budismo, que van desde una forma primitiva y sencilla de filosofía práctica, hasta una religión complicadísima con su ritual, sus sacerdotes, su jerarquía y su teología propios. Hemos visto que el *Mahâyâna* (llamado también "Budismo del Norte") fué la forma en la que se desarrolló casi todo el pensamiento búdico, extendiéndose por toda el Asia. Se puede dividir el *Mahâyâna* en dos ramas: el *Yogachâra*, basado en las técnicas del Yoga hindú, y que se puede

llamar contemplativo; y el *Prasanga Madhyamika*, de la "vida media", que concilió las teorías de las dos principales escuelas budistas, con su ramificación tántrica del *Kâla-Chakra*, con su aspecto mágico. De estas escuelas y sectas nacieron las ramas del Budismo japonés, doce escuelas con algunas subdivisiones. En el cuadro siguiente podemos ver la fecha de introducción de estas doce sectas budistas, que vamos a estudiar más detalladamente a continuación; algunas de ellas han desaparecido, pero su pensamiento ha influído mucho en el Budismo japonés actual:

I. *Período primitivo.*

546. Introducción del Budismo en el Japón por los Coreanos.
625. El bonzo E. Kwan, de Corea, funda las sectas *Jo-Jitsu* y *San-ron.*
653. Dô-shô va a China y estudia bajo la dirección del maestro Gen-jô (en chino Hinen-Tsang); vuelve al Japón y funda la secta *Hossô.*
658. Chi-tsû y Chi-tatsu van a China y vuelven al Japón con la doctrina *Ku-sha.*
736. Un bonzo chino, Dô-sen, va al Japón y funda la secta *Ke-gon.*
754. Un bonzo chino establece en el Japón la secta *Ritsû.*

II. *Período medieval.*

804. Sai-chô, después de un viaje a China, funda la secta *Ten-dai* (del Monte Hi-ei); y Kû-kai, la secta *Shin-gon* (del Monte Kô-ya), en 806.

III. *Período moderno.* (Según la historia japonesa.)

1174. Gen-Ku establece la secta *Jô-do.*
1191. Ei-sai funda la secta *Zen.*
1224. Shin-ran funda la escuela *Shin-shû.*
1253. Nichi-ren crea la doctrina *Nichi-ren-shû.*

Escuela "Jô-Jitsu"

Su texto fundamental es *El libro del Poder de la Verdad* (Jô-Jitsu-ron), que fué escrito en sánscrito (*satya-siddhishastra*), por un hindú, Harivarman, de la escuela budista *Sarvastivâdin.* Encontramos en esta secta la clasificación budista de las dos especies de "Vacío" (la no-realidad), a saber: la irrealidad del yo y de la personalidad; y la irrealidad de los compuestos, de los *dharmas.* En el conjunto de los

elementos constitutivos, los *skandas,* que forman el ser humano, no existe el alma, ser permanente; para Harivarman, somos sencillamente "vasos vacíos"; pero el vacío no está solamente en el interior del "vaso", los elementos que forman este mismo "vaso" no tienen realidad propia: son un "nombre", una ilusión creada por la ignorancia. El pasado, el porvenir, son palabras sin sentido: nada existe, sino un presente eterno en transformación perpetua, que en japonés es llamado *sô-zoku-ne.*

Millares de momentos sucesivos nos dan la ilusión de la realidad, noción falsa que nace de una continuidad ilusoria. La realidad verdadera no es más que el rayo de un instante, "el instante de razón" (*setsuna*). El universo es como un leño ardiente que da vueltas sin cesar: parece un círculo de fuego cuando no lo es de verdad.

Esta filosofía instantanista llega hasta la frontera del nihilismo. La escuela *Jô-Jitsu* clasifica las ilusiones en tres clases: la ilusión de duración, del fenómeno continuo (*sô-zoku-ne*), que acabamos de ver; la ilusión del fenómeno contingente (*injóke*), punto de encuentro de algunas líneas de continuidad aparente; la ilusión de las relaciones entre estos fenómenos ilusorios (*sodaike*). Esta escuela ha desaparecido.

Escuela "San-ron"

Este nombre significa "de los tres shastras"; se llama, a veces, "secta de las enseñanzas de la vida integral de Buda" (*Ichidai-kyoshû*), y basa su doctrina sobre tres textos budistas: el *Madhyamaka shastra,* el *Shata shastra* (los cien tomos) y el *Dvâdasha nikâya shastra* (el libro de las doce puertas). Hemos visto el primer título en nuestro estudio sobre el Budismo de la escuela *Mahâyâna* y del patriarca budista Nâgârjuna. Traducido al chino por el bonzo Kumârajîva, fué llevado al Japón por el sacerdote coreano E. Kwan, el mismo que fundó la escuela *Jô-Jitsu;* por eso, las dos sectas conservaron muchas afinidades.

Conocemos la doctrina del "medio" de Nâgârjuna, creador de una dialéctica que enseña los dos aspectos de cada cosa: hay siempre dos métodos de concebir la verdad y de enseñarla, dos puntos de vista, dos posiciones del espíritu: según las disposiciones de nuestra mentalidad, insistimos sobre uno u otro de estos dos aspectos, por lo cual sólo tenemos un conocimiento parcial e imperfecto de la verdad. Existe, pues, un "camino del medio", una posición dialéctica que sobrepasa la oposición de los que afirman la realidad de las cosas

y los que afirman la no realidad de las mismas. Este pensamiento está resumido en las ocho negaciones clásicas de la escuela:

> "Nada se produce — nada se destruye."
> "Nada es accidental — nada es permanente."
> "Nada es uno (semejante a la unidad) — nada es distinto."
> "Nada desaparece — nada aparece."

La filosofía de Nâgârjuna no es un sistema, sino un método de reducción de toda afirmación al absurdo: niega sistemáticamente todos los conceptos clásicos filosóficos: el alma, la materia, los elementos, la percepción, las causas, el movimiento, la razón, todo desaparece... Pero entonces, ¿tampoco existe Buda? La escuela contesta que este "estado de vacío" es justamente lo que se llama *Nirvâna*. Este "vacío" no es ni la realidad ni la no-existencia, ni la afirmación ni la negación, sino el punto de "no adquisición" (*mutoku*), cumbre donde ya no se oye el "murmullo" mental de los textos budistas. El sabio no puede decir sí o no; sino que tiene que aceptar el silencio.

Los especialistas occidentales, a veces subrayan con insistencia el aspecto negativo del pensamiento de Nâgârjuna, sin considerar el sentido místico y positivo que contiene; la escuela del "medio justo" (el *Thûron* japonés) quiere imponerse al liberalismo filosófico de los que afirman que "todo existe", y al negativismo dialéctico de los que dicen que "nada existe". Insiste Nâgârjuna en el valor de la afirmación como tal: ante la fórmula de la "negación", pone "la negación de la negación". En el plano ético, del deseo nacen la ilusión, el mundo fenoménico y el mal. Tampoco aquí su doctrina pasa de ser un método.

Escuela "Hossô"

Los textos canónicos de esta escuela son numerosos, pero la síntesis de su doctrina se encuentra en un texto escrito nueve siglos después de Buda: en el *Vij-naptimatrata Siddhi-shastra* (en japonés: *Jô-Yui-Shiki-Ron*). Esta secta existe aún hoy en el Japón y cuenta, aproximadamente, con 44 monasterios y 700 sacerdotes.

Pertenece al *Mahâyâna* y especialmente a la rama del *Yoga*, que enseñó en la India el patriarca budista Vasubandhu-Asanga. El Lamaísmo, o Budismo Tibetano, se basa en gran parte sobre esta doctrina. La escuela Hossô enseña que todo el universo, todo lo que percibimos, los tres mundos —el del deseo (*Yoru*), el de la forma

(*Shiki*), el que no tiene forma (*Mu-Shiki*)— existen solamente en el pensamiento: en él nacen y mueren; la vida es un sueño, y todo es ilusión; el sujeto crea sus objetos y sus propios conceptos. Todo depende del "pensamiento puro", sin forma e ideal (*Araya-Shiki;* en sánscrito: *Alaya-Vijñâna*), que proyecta al universo entero cual sombra sobre una pantalla. Como vemos, esta doctrina es un idealismo exagerado, que se basa en el pensamiento puro bajo sus tres manifestaciones: como activo y creador de las cosas; como pasivo y receptor del efecto de las cosas; como equilibrio entre ambos, en una síntesis espiritual donde la esencia real y eterna del pensamiento ideal juega un papel único.

Esta escuela concede especial importancia a la meditación, para la que se vale de ciertas fórmulas, posturas del cuerpo y gestos simbólicos. La enseñanza se divide en tres clases, correspondientes a las tres especies de hombres: los que pueden comprender la naturaleza verdadera de la "Vía del Medio"; los que entienden solamente un aspecto de la doctrina; y los que no pueden alcanzarla. Esta división corresponde, además, a la que hace la escuela de la enseñanza de Buda: el período *U* (la existencia), en el cual los hombres creen en la realidad de los elementos que componen el mundo; el período *Ku* (la nada), en el cual niegan toda realidad; el período *Thu-Dô* (la Vía del Medio), en el que descubren la síntesis y la esencia profunda del universo.

Escuela "Ku-sha"

Esta escuela —que hoy ya no existe— tuvo como texto sagrado el famoso tratado de Vasubandhu, llamado *Abhidarma-Kosha-Shastra* ("El texto de la Ley que está delante de nosotros", "la doctrina de lo opuesto"). —En la filosofía budista del Mahâyâna, ya sabemos que lo "opuesto", la "orilla opuesta" significa lo permanente, lo estable, en oposición a lo contingente e inestable del universo—.

En esta doctrina volvemos a encontrar el concepto eminentemente budista de la irrealidad del yo: el yo no existe, es una pura ilusión, y el hombre, un conjunto inestable de elementos (sensación, memoria, inteligencia, etc.) que constituyen la aparente realidad que vemos (hasta la misma palabra "yo" es un sueño, una mentira). Estos elementos constitutivos son los *dharmas* (en japonés: *hô*), que tienen realidad. Pero aunque esos elementos sean reales, no por eso hacen real al yo. La escuela insiste sobre el hecho de que un conjunto cualquiera no puede formar una persona, del mismo modo que un

enjambre de abejas no constituye un ser estable. Sólo existe la realidad de los componentes.

Esta realización del vacío del "yo" se practica por un serie de meditaciones sucesivas. La verdad va naciendo poco a poco, y el hombre se vuelve, de simple estudiante (*shô-mon*), en Buda individual (*matyka buddha*, en japonés: *Engaku*), y más tarde, en Bodhisattva o Buda universal (*Bo-satsu*), por el ejercicio de las seis perfecciones: la meditación, la moralidad, la práctica de la limosna, la energía, la paciencia y la sabiduría.

Escuela "Ke-gon"

Cuando el maestro chino Dô-sen vino al Japón, en 736, trasmitió al bonzo Ryôben, en Nara, una doctrina que pronto se había de difundir por todo el país. Y ya en 740, el Emperador japonés Shômu encargó al sacerdote coreano Shiushô explicara con todo detalle la nueva doctrina, llamada *Ke-gon-kyo*, en el santuario del Todaiji, en la sala llamada "de la campana de oro". Todavía hoy los monjes de este santuario se ocupan de su enseñanza.

Esta enseñanza tiene cinco grados: *Syan*, estrechez; *Shic*, principio; *Ju*, fin; *Ton*, lo súbito; *En*, acabamiento. El *Ke-gon* afirma la identidad de todas las cosas, de todos los modos, la homogeneidad sin límites del sujeto y del objeto. Toda cosa proviene de una fuente única que es "el estado no condicionado", el de Buda; la naturaleza de éste tiene la misma esencia que la del hombre, es el *Bhûtatathata:* se la compara a menudo en los textos, al océano calmado y tranquilo, mientras que las olas pasajeras representan el mundo sensible e ilusorio. En el fondo, están la unidad y la identidad metafísica; y en la superficie, los fenómenos efímeros de la vida.

El *Ke-gon* afirma el amor universal de Buda para con todos los seres vivientes, y su pensamiento se refleja eternamente y de un modo indefinido en todas las partes del universo. Según nos enseña la espiritualidad budista, cada átomo es reflejo del todo, a la vez que el todo es reflejo de cada átomo: todo el universo es una correspondencia de reflejos mutuos, una vibración de simpatías recíprocas. Cada grano de arena es un mundo que refleja la imagen de los otros mundos y en el cual reside la presencia de Buda. El universo es un todo espiritual que colabora en la obra, eterna como la misma vida, de salvar al hombre del sufrimiento y de la ignorancia: he aquí un aspecto ético y humano de la acción de Buda, en su perpetuo intento de salvar a la humanidad, ayudado por el propio universo

y por la fuerza de simpatía que rodea a las criaturas. Existe, pues, en esta doctrina una síntesis mística que contiene a la vez una filosofía, un arte, una ética.

Escuela "Ritsû"

El texto de esta escuela es el *Kyô-kaì-gi*, donde se contienen las normas de los monjes de la secta. Como todas las ramas del Budismo Mahâyâna, su doctrina consta de una enseñanza elemental y sencilla para el pueblo en general, y otra superior, esotérica y profunda para los más avanzados.

Tiene como base la rectitud (*Silâ*), una de las tres virtudes cardinales budistas: *Silâ-Samâdhi-Paññâ* (rectitud-meditación-sabiduría), que son las bases de la ética del Budismo. En un texto leemos que la meditación se hace fecunda gracias a la rectitud, y la sabiduría gracias a la meditación. Por eso, el alma llena de sabiduría se libera totalmente de todo apego a sus deseos y al porvenir, y del error y de la ignorancia. La rectitud, según el *Sonadanda-Sutta*, se purifica por la sabiduría y ésta, a su vez, se purifica por la rectitud. Donde hay rectitud, hay sabiduría.

Este concepto de "rectitud" tiene, en la escuela *Ritsû*, un sentido esotérico y místico, fruto de una especie de iniciación religiosa. En su conjunto, la escuela distingue tres especies de "rectitud"; la rectitud de la buena conducta personal; la rectitud de las buenas acciones; la rectitud de la benevolencia y de la caridad para con todos los seres.

Escuela "Ten-dai"

Fundada en China por Che-Cho-Ta-Che en el sagrado monte de *Tien T'ai*, esta escuela penetró en el Japón en el 804 por mediación del bonzo Sai-chô, llamado también Dengyô-Daishi (Gran Maestro de la propagación de la Doctrina), que había estudiado bajo Tao-Suei, uno de los sucesores de Che-Cho.

Dengyô enseñó la nueva doctrina en el Templo de Enryakuji, sito en el Monte Hi-ei, que llegó a ser uno de los santuarios más célebres del Budismo japonés. El texto sagrado es el famoso libro budista del "Loto de la Buena Ley" (*Sadharma-pundarîka-sûtra;* en japonés: *Hokké-Kyo*). La secta tiene más de 6.000 templos y monasterios y 12.000 monjes.

Según el mensaje original de Sai-chô, todo hombre puede llegar a ser Buda, sin que este estado supra-humano esté reservado úni-

camente para algunas naturalezas excepcionales. Con esta afirmación de carácter democrático, se oponía abiertamente a las doctrinas más aristocráticas de las otras escuelas budistas. Y, no obstante, este principio de salvación universal se fué introduciendo, poco a poco, en todas las otras grandes escuelas japonesas, hasta impregnar profundamente al pueblo de aquel sentido humanístico.

La escuela *Ten-dai* restaura la doctrina del Absoluto y crea de nuevo una metafísica. Existe una esencia budista idéntica en todos los seres, llamada *Bhûtatathata* (naturaleza absoluta de Buda). Buda y el universo, como en el *Ke-gon*, son fundamentalmente de la misma naturaleza, de la misma esencia y del mismo origen. Todos los seres, por lo tanto, pueden llegar a ser Buda. Filosóficamente, esto se explica por la naturaleza de los elementos del universo, los *dharmas*, que son esencialmente idénticos e indiferentes: todas las combinaciones de estos elementos, originalmente neutros, tienen entonces esta naturaleza.

Veamos ahora en qué se basa su ética: si todo es de esencia budista y si el juego de los dharmas realiza los seres y los mundos, tanto los hombres malos como los buenos, los animales como las cosas, merecen ser respetados, y nadie puede causarles daño alguno sin atentar gravemente a la esperanza de perfección universal que el mundo entero lleva en sí mismo. El respeto de toda vida, incluída la de los animales más pequeños, es una de las características de la ética budista.

Para personificar y afirmar más la doctrina de la caridad budista, base de su sistema, la escuela Ten-dai presenta a los fieles, como objeto de devoción, el boddhisattva *Avalokiteshvara,* llamado *Kwan-on* por los japoneses y *Kwan-yin* por los chinos, que tiene la figura de una mujer con su niño en los brazos.

La escuela "Shin-gon"

El fundador de esta escuela, el bonzo Kû-kai, más conocido bajo el nombre de Kôbô-Daishi, está considerado como uno de los santos budistas del Japón. Los textos sagrados de la escuela son los Sûtras *Mahâvairocanâbhi-sambodhi* y *Vajracekhara* (en japonés: *Dai-ni-chi-kyo* y *Kon-go-chô-kyô*). Existen hoy 6.000 monasterios y más de 8.000 sacerdotes de esta secta, distribuídos entre las dos ramas en que se halla dividida.

El nombre mismo de la escuela nos da el sentido de su doctrina; significa "escuela de la Palabra verdadera": esta "Palabra" tiene la

significación de fórmulas mágicas y eficaces, de ritos místicos muy semejantes a los antiguos misterios de Grecia y Egipto. Concibe un aspecto exotérico y otro esotérico del pensamiento de Buda, parecido a como lo concibieron los gnósticos del cristianismo: sólo los elegidos comprenden este esoterismo. Para este camino secreto, la escuela distingue diez grados, que son los siguientes:

1. *Sho-tei-yo-shin.*—El estado más inferior de la humanidad, semejante al de los animales: como el loto en el lodo, el hombre obedece a sus instintos más bajos, satisfaciendo sus deseos bestiales: el hambre, el sexo, la dominación de la materia.

2. *Gu-dô-dji-sai-shin.*—El hombre no comprende todavía nada, pero respeta ya los cinco mandatos de la moral convencional budista, a saber: no matar, no robar, no ser adúltero, no emborracharse y no mentir; y sigue las obligaciones que le impone: la piedad, la justicia, la cortesía, la sabiduría y la prudencia. La humanidad, en su gran parte, está en este grado; y aunque la ignorancia es grande, no es absoluta, y existen aspiraciones hacia una moral superior, al conocimiento de las cosas.

3. *Ei-dô-mu-i-shin.*—El ser humano ha logrado ya cierta altura: no hace el mal, pero no percibe todavía la luz; se busca el conocimiento de la naturaleza real de las cosas y existe una elevación moral cada vez más grande con la comprensión de las causas del dolor universal. El hombre sabe que la ignorancia provoca el deseo, el cual engendra la acción, que liga al ser humano a la "rueda del mundo".

4. *Yui-un-mu-ga-shin.*—Empieza la ascensión hacia la luz: el sentido del "yo" desaparece, así como la realidad de las cosas. El hombre comprende que todo es ilusión y empieza a analizar su propio pensamiento y la esencia de su ser, intenta que su pensamiento quede sin producir efecto, sin crear, ya que la filosofía budista cree que lo intelectual y las ideas pertenecen al mundo de los fenómenos materiales.

5. *Bastu-go-in-shû-shin.*—Es el grado al cual llegan los Budas individuales, los *Pratiekabuddha*, que arrancaron de su corazón todas las pasiones y todos los deseos; la vida y el mundo no son para ellos nada más que ilusión y el sueño de un sueño.

6. *Ta-en-dai-jô-shin.*—En este mundo ilusorio, sólo el pensamiento existe; de la calidad de éste depende el aspecto de la vida del ser humano: si aquél es bajo e inferior, la vida queda también

en un plano inferior y bajo. Poseedor del secreto de la vida liberadora de Buda, el hombre no puede guardarla por sí mismo, sino difundirla y predicarla. El pensamiento del liberado debe salvar al que no lo está y hacerlo progresar.

7. *Ka-ku-shin-fu-shô-shin.*—En este grado, el budista debe librarse de los puntos de vista negativos y lograr el camino del "Medio", buscando el punto más alto entre las oposiciones mentales, entre la realidad y la no realidad, entre la afirmación y la negación. Aquí se logran los estados místicos budistas que no se pueden definir por palabras (doctrina *San-ron*).

8. *Thi-dô-mu-i-shin.*—Estamos aquí en el grado de la doctrina *Ten-dai:* siendo el universo de esencia budista, la identidad original ofrece a todos la posibilidad de su salvación.

9. *Goku-mu-ji-shô-shin.*—Grado de la doctrina *Ke-gon,* punto extremo de la filosofía exotérica.

10. *Hi-mitou-shô-gon-shin.*—Es el grado llamado del misterio": hay que buscar la luz interior, el dinamismo secreto espiritual del universo. Buda llega a ser el "Gran Iluminador" (*Mahâvairocana,* en sánscrito, y *Dai-nithi-nyo-rai* en japonés). Se le considera como principio metafísico, siendo, a la vez, esencia, vida y centro de todas las cosas que son su expresión exterior; hay que comprender el mundo del interior, el universo de dentro, pues tenemos el mismo corazón que Buda. La realización de esta esencia suprema de la manifestación del universo hace del sabio un Buda.

La filosofía del Shin-gon, en su sincretismo ideal, estudia las correspondencias ocultas y los símbolos de la naturaleza; muy semejante a la cábala judaica, tiene una teoría de la Palabra (el Logos), de la escritura, de los estados intuitivos y supranormales para lograr la comprensión de los misterios de la vida y del universo cósmico. El "yo" que está en los hombres y en las cosas se manifiesta al exterior: todas las actividades del mundo no son más que la radiación de ese yo universal e idéntico a sí mismo; buscar el ritmo de la vida y encontrarlo es descubrir el ritmo cósmico.

La escuela *Shin-gon* utiliza gráficos místicos, los *mandara* hindúes (en japonés *himitsu mandara*), que sirven para la meditación; estos gráficos son a manera de esquemas de la filosofía universal en cuyo centro está siempre Buda que ilumina toda la manifestación exterior e ilusoria. Compuesto de dos partes, una simboliza el aspecto ideal de la vida universal y la otra sus manifestaciones dinámicas. Estos *mandaras* japoneses frecuentemente son verdaderas obras de

arte. Meditando sobre estos símbolos de letras y figuras, el budista del Shin-gon evoca la potencia misteriosa del Buda cósmico o de una de sus manifestaciones en el universo, ayudándose por fórmulas e himnos de origen hindú.

Escuela "Jô-do"

La palabra *Jô-do* significa "Tierra pura" y su fundador Gen-ku es más conocido bajo el nombre de Hônen. Este sistema es más una religión que una escuela filosófica y se basa sobre los *sûtras* de *Amithaba* (*Amida,* en japonés). A esta escuela pertenece la famosa fórmula "*Namo Amida butsu*" (*homenaje al Buda Amida*), conocida de todos los que han viajado por el Japón o han estudiado la cultura del Extremo Oriente.

Cuenta hoy con 7.000 monasterios y más de 16.000 sacerdotes.

Los fines de Hônen eran hacer del Budismo una religión accesible a todo el mundo, cuyos beneficios morales sirvieran para todos: ricos y pobres, sabios e ignorantes. Los principios de semejante doctrina democrática se basaban en la fe absoluta, en la bondad y voluntad misericordiosa de Buda, que reemplaza las meditaciones de las otras sectas japonesas. Según el *Jô-do,* quien invoca con un corazón sincero el nombre sagrado y todopoderoso de *Amida-Buddha,* entra en el paraíso budista, la "Tierra pura" (*Gakuraru*); si se vive una vida pura y conforme a la moral budista, los resultados de la gracia de Buda no se harán esperar. Un acto de fe basta para obtener la salvación budista; pero esta solución tan sencilla aparece en los tiempos que vivimos ahora y que son los "últimos", los de la degeneración del mundo. *Amida* no es un dios creador, transcendental como el Dios cristiano: es el aspecto de Buda en cuanto salvador de la humanidad, en cuanto ayudador de los hombres para que logren el estado espiritual de Buda. La escuela Jô-do insiste sobre el acto de fe y no de inteligencia para salvarse.

La escuela "Zen"

Esta palabra proviene de *zenna,* transcripción del sánscrito *dhyâna,* que significa "contemplación"; tiene como antepasado místico al patriarca hindú Bodhidharma, del siglo VI, que vivió nueve años en meditación y en silencio y con la cara vuelta hacia una pared de su celda. La secta tiene tres ramas cuyos métodos son idénticos, y sólo difieren por su historia: *Rinzai* fué fundada en 1191 por Ei-sai, monje japonés que viajó por China; *Sôtô,* entre 1240 y 1250 por el

bonzo Dôgen, que fué también a China (es la rama más importante); *Obaku*, en 1653 por el sacerdote chino I-gen. La escuela tiene más de 2.000 monasterios y 45.000 sacerdotes.

Su origen, según la leyenda, es el siguiente: un día, Buda tuvo en sus manos una flor color de oro; los que le rodeaban no entendían la significación de este símbolo; el discípulo Mahâkacyapa miró a Buda y sonrió. Buda sonrió a su vez y dijo: "Tú has entendido la significación del Nirvâna, eje de la Ley verdadera; te la daré." Desde entonces data esta escuela, que se fundó teniendo como base la contemplación silenciosa, método por el que transmite sus enseñanzas, prescindiendo de los habituales de la palabra y del gesto. Por una especie de comunión psíquica, el discípulo debe asimilarse, en la meditación, a la esencia de un orden de cosas indecible; los que tal hacen son los hijos espirituales de los *Yogins* hindúes, que permanecen en el silencio y la meditación en torno a su maestro, el *Guru*.

La doctrina Zen ha influído mucho en el pensamiento japonés y en el comportamiento de su sociedad: muchos de sus ritos y costumbres provienen del espíritu Zen, tales como la ceremonia del té, el arte de las flores y de los jardines, la lucha de *Jiu-Jitsu*, el ideal del *Bushido*, el sacrificio de su vida, etc. La doctrina taoísta tuvo también gran influencia sobre el Zen, con su intuición de la Naturaleza y de la necesidad de sumirse en ella para encontrar en nosotros de nuevo nuestra verdadera naturaleza y desarrollar sus principios espirituales. La ceremonia del té, con su ritual escogido y complicado, es un reflejo de la armonía cósmica y un método de perfección personal para adquirir intuición de ésta.

El fiel Zen no estudia ni lee textos; medita en la naturaleza, que es la maestra suprema y la que despierta en el hombre su comprensión intuitiva; no se puede "explicar" la doctrina Zen, sino que hay que entenderla, sentirla. Cada uno lleva dentro de sí mismo su Buda, que le espera. Propio de esta doctrina es la meditación solitaria ante un paisaje hermoso, y de ella proviene la representación de tales paisajes en las escuelas clásicas del lavis japonés, como veremos en nuestro estudio sobre la estética del Extremo Oriente. Pero esta meditación, de origen hindú, ha tomado un matiz especial al encontrarse con el Japón realista y severo; un budista Zen es un contemplativo, un intuitivo, un poeta y escritor, pero debe ser también hombre de acción, generoso y luchador, de corazón puro, y que sus acciones sean el resultado de su meditación. No debemos olvidar que el ideal del Japón medieval, el Caballero o *Samurai*, arranca de esta escuela.

El método de iniciación Zen se basa esencialmente en el "choque" espiritual, intuitivo, de un espectáculo o de una emoción que libera el alma de su capa de convenciones mundanas y de creencias ajenas a su pureza interior; recibe el nombre de *satori*. Una de las características de los monasterios Zen es la "Sala de Meditación" (Zendo), en la que los monjes meditan en común sobre una cuestión filosófica: no existen discusiones; cada bonzo debe expresar exactamente lo que piensa y siente, y el maestro que dirige la sesión rectifica y da las conclusiones. Semejantes meditaciones resultan enigmáticas para los de fuera, puesto que no se hacen por medio de discusiones metafísicas ni de razonamientos discursivos, sino de palabras cortas, que expresan simplemente los resultados de la intuición. Una vez al mes tiene lugar una sesión especial que dura el día y la noche entera (*Sesshin*), y se anuncia con el *Mokugyo*, tambor de madera especial que hay en todos los templos Zen.

El *satori* es, pues, el choque emotivo y estético que busca el monje en su revolución interior y su transformación espiritual; es como un relámpago que ilumina la noche del alma, como dicen los textos Zen, un rayo que cambia por completo el porqué de la vida y da un nuevo sentido a la visión del universo. ¿Cómo se produce el *satori*? De muchas maneras: por la visión de un espectáculo natural percibida por un espíritu ya preparado; por la lectura de los *hai-kai* o versos poéticos de los maestros antiguos; por el sonido de una campana; por un golpe que dé el maestro en un momento psicológico; por una meditación profunda. No podemos estudiar en este ensayo el valor filosófico y místico del *satori*, que parece fué una de las características más notables de la psicología oriental. El *Zen* es un método intuitivo que despierta la sensibilidad poética y estética del hombre.

Escuela "Shin-shû"

Su nombre completo es *Jôdo-Shin-Shû*, "Verdadera escuela de la Tierra pura". Profesa los mismos principios que la escuela Jôdo, y tiene como textos principales el *Dai-Muryôjukyo* y el *Amidakyo*, que también lo son de aquella escuela: en ellos se nos enseña el modo eficaz de pronunciar el nombre sagrado de *Amida*. La escuela *Shin-shû* es la más importante del Japón: está dividida en diez sectas, cuyas discrepancias son meramente accidentales.

Su enseñanza, como la del Jôdo, se basa en la sinceridad: en estos tiempos de decadencia en que vivimos, basta un pensamiento sincero y un acto de fe para con Buda, para ser salvado y renacer

en su paraíso (*Sukâvati*, "La Tierra pura"). Su fundador no creyó que fuera necesario apartarse del mundo, antes bien, afirmó que se debe seguir la moral familiar y nacional del ambiente social y llevar, entre los demás, una vida honesta. El *Shin-shû* no fué más que un intento de acomodar la doctrina de Buda a la vida y civilización modernas.

Hay que subrayar la ausencia de todo elemento sobrenatural en esta escuela budista en particular, y en el Budismo en general: la oración budista no tiene nada que ver con la oración cristiana; es un acto de fe y de depuración personal de su conciencia, un homenaje a Buda y nada más. Esta fe y esta confianza en Buda tiene siempre su recompensa, porque existe una especie de intercambio casi automático entre el acto de fe y la "contestación" de Buda. No existe, en el Budismo, un Dios todopoderoso, trascendental a su criatura; el Budismo es un sistema moral y filosófico exclusivamente humano. Como dicen los budistas, no existe la humanidad porque haya un Buda, sino que hay un Buda porque la humanidad existe.

Encontramos en esta escuela un estudio sobre el *Karma* y el "yo" que subraya todavía más sus preocupaciones humanitarias por la vida moderna. Según la exposición del bonzo K. Kawasaki, relatada en el libro de STEINILBER-OBERLIN (*Les sectes bouddhiques japonaises*, París, 1930), el ser humano tiene características especiales: en él hallamos tres deseos fundamentales: el del bienestar, el de las diferentes satisfacciones y el de la libertad. Todos esos deseos tiende a realizarlos el ser humano a través de sus sucesivas reencarnaciones. La naturaleza del yo, en esta evolución, es como el agua del océano que se eleva en olas sucesivas; estas olas cambian de forma, pero el agua no cambia de naturaleza. Así, el "yo" verdadero permanece siempre igual, aunque su manifestación física y espiritual revista aspectos siempre nuevos. La fuerza interna que dirige estos cambios es el *Karma*.

El *Karma* tiene, en el ser humano, tres formas: pensamiento, palabra, acción, que actúan sobre el "yo" y provocan todas las transformaciones existenciales del ser. El *Karma* de ayer crea el "yo" de hoy, y el *Karma* de hoy prepara el "yo" de mañana El *Shin-shû* llama *Ingo* a la forma del *Karma* que crea una nueva forma general de vida, o sea al *Karma* que se está haciendo; lo que aparece en el *Ingo* es la calidad humana, el factor humano común. Existe otra forma de *Karma* que es el *Mango*, o *Karma* ya realizado, y que da a cada "yo" su estilo personal, pues el *Mango* difiere esencialmente de un

individuo a otro. El *Ingo* crea la humanidad, es el *Karma* general o universal, y el *Mango* crea el individuo, es el *Karma* individual y personal. Con la extinción de las olas del *Karma* comienza el estado del Nirvâna, o sea, la beatitud budista que supera todas las formas de la manifestación.

La escuela "Nichi-ren-shû"

Nichi-ren fué un gran santo budista japonés que vivió de 1222 a 1282; el texto sagrado de esta escuela, como el de la secta Tendai, es el "Loto de la Buena Fe" (*Sadharma-pundarika-sûtra*, en sánscrito; *Myôhorenge-Kyo*, en japonés). Cuenta hoy con 3.700 monasterios y más de 9.000 sacerdotes.

Su doctrina está basada en la clasificación de la enseñanza budista: el primer período duró mil años; el segundo (el "Budismo recopilado"), también mil años; y el tercero, de degeneración o "de los hombres de los últimos días" es el nuestro. La humanidad actual está demasiado corrompida para entender la verdad budista y comprender su luz; por eso, hoy no tenemos más solución que el acto de fe.

Nichi-ren concibió tres principios esotéricos, como forma práctica para que todos los hombres obren conforme a sabiduría, comprendan la eficacia del texto sagrado y logren así la paz del corazón y el *nirvâna* (*nehan*, en japonés). Estos tres principios son: 1.º el "Título" (*Daimoku*), que es *Namu Myôhorenge-Kyo* (adoración al loto de la Verdad perfecta); 2.º el "objeto del culto" (*Honzo*), representación gráfica y simbólica del Ser supremo; 3.º la proclamación de los principios budistas, centro de expresión del Budismo.

Estos tres principios corresponden a los tres "cuerpos místicos" de Buda: el cuerpo espiritual (*Dharma-Kaya*), el cuerpo de beatitud (*Sambhoya-Kaya*) y el cuerpo de transformación (*Nirmana-Kaya*). Este *Adi-Buddha* trascendental es muy semejante al *Brahma* y al *Atman* del hinduísmo, según podemos leer en los textos ortodoxos hindúes. Hemos visto ya cómo esta metafísica fué adoptada en la Iglesia budista del Tibet.

*
* *

Hace algunos años, a principios de siglo, se propuso la idea de crear en el Japón una "Unión budista universal", que adoptara una especie de *Credo* común a todas las escuelas, y donde estuvieran

contenidas las creencias fundamentales del Budismo japonés, que corresponde al fondo común de la religión budista. Este *Credo* dice así:

—Es necesario tratar a todos los hombres, cualesquiera que sean, con tolerancia, bondad y fraternidad, y tener, para con todos los seres del universo, sentimientos de benevolencia.

—El mundo no ha sido creado; ha nacido de sí mismo y subsiste según leyes que se pueden conocer.

—Muchos Budas han venido ya a esta tierra, durante el curso del tiempo, para predicar y enseñar la verdad.

—En el período actual del mundo, se reconoce como Buda al SAKYA-MUNI, personaje histórico cuyo nombre era Siddhârtha Gautama.

—Sakya-Muni enseñó que la ignorancia es la causa de la ilusión que hace nacer el deseo y el apego a la existencia; esto hace que los hombres vuelvan siempre a nuevas existencias, fuentes de nuevos sufrimientos. Para liberarse de este dolor de la vida, es necesario no nacer de nuevo; y para esto hay que apagar aquella sed de existencia, librarse del apego a la ilusión y extirpar así la ignorancia.

—Esta ignorancia es la fuente de la creencia en que no haya nada después de la muerte o en que ésta suponga la felicidad eterna y el infierno.

—Los hombres se liberan del error si practican la caridad con todos los seres, si desarrollan sus facultades intelectuales y si buscan la sabiduría (la *Bôdhi*) perfecta, aniquilando todas las bajas pasiones y deseos.

—La Vía que conduce a la supresión del dolor tiene como medios: la fe, el pensamiento, la acción, el trabajo, la memoria y las meditaciones puras. Este estado de espíritu conduce a la comprensión superior de la vida y desarrolla las facultades de Buda en los hombres.

—Los acontecimientos del mundo son regidos por la ley del *Karma;* y cada uno de nosotros crea, ya sea por la existencia actual, ya por las vidas futuras, circunstancias de acuerdo con sus actos y sus pensamientos.

Este credo es muy sencillo, y, podríamos decir, más religioso que filosófico; y es que en Asia no se pueden separar estos dos aspectos, que están íntimamente ligados.

Se ha dicho que las doctrinas Ku-sha y Jô-Jitsu son fenomenalistas; la San-ro, nihilista; la Hassô, idealista y subjetivista; las doctrinas Ke-gon, Ten-dai, Shingo y Zen, panteístas. Pero esta clasi-

ficación filosófica no corresponde a la verdad, porque, como ya sabemos, en Asia, una filosofía es esencialmente un modo de pensar, de vivir, de creer y de rezar; es una mística, un rito, una religión y una magia a la vez. Sólo nos resta añadir que las conclusiones que hemos sacado de nuestro estudio del pensamiento chino, valen también para el pensamiento japonés.

Capítulo VIII

ESTETICA DEL ARTE DEL EXTREMO ORIENTE

El arte del Extremo Oriente es inseparable de la vida y de los conceptos religiosos. Está en función de una teología. Es un mundo de signos y de símbolos. Por tanto, escribir sobre la estética del arte oriental exige, en primer lugar, explicar estos conceptos religioso-filosóficos, esta actitud del espíritu oriental frente a los misterios del cosmos.

Conceptos filosófico-religiosos del Extremo Oriente

Sin entrar en detalles podemos establecer que la base fundamental del pensamiento del Extremo Oriente es la de que la naturaleza no forma más que un solo reino, de que la naturaleza es una. Ni siquiera el ser humano se aísla de ella, fuerza misteriosa y omnipotente que el ojo del contemplativo, del asceta, puede entrever detrás del velo mudable de las apariencias y del derramamiento universal de las cosas. El hombre no ocupa un lugar destacado en el universo: forma parte de él, pero bajo ningún aspecto es superior a ningún otro miembro. Todos los seres vivientes, hombres, animales, plantas, se encuentran en el mismo nivel; y esto tanto en el plano de la simultaneidad, como en el de la sucesión. Todo se halla bajo un orden único y universal, bajo una virtud secreta y general. Hasta la piedra, el árbol, o la montaña, tienen su propia alma, su propia personalidad. En la filosofía del Extremo Oriente, el ser no es un ente cerrado, sino un punto de condensación del todo, que fluye.

Su pensamiento nos ha sido trasmitido por medio de la escritura china. Al ideograma chino se le atribuyó en otros tiempos una fuerza

eficaz, mágica, real, que obraba directamente sobre la naturaleza y el hombre: era como un emblema viviente que suscitaba lo real, regía el destino e imperaba a los fenómenos. Aún hoy, los talismanes chinos, tan populares, se hacen con el simple dibujo de un anagrama. Las cosas se clasifican por orden de eficacia, de apariencias efímeras, regidas por las grandes leyes inmutables e inexorables de la naturaleza, del *Tao*. La mentalidad del Extremo Oriente ha adquirido la costumbre de mirar los distintos aspectos de un problema, *no sucesivamente, sino simultáneamente*.

A esto se han añadido doctrinas de liberación, de "quietismo naturalista", como las llama Marcel Granet. Estas doctrinas se encuentran en principios como éstos: hay que prescindir de la inteligencia discursiva y de cualquier dogma; el sabio debe entrar dentro de sí mismo para purificar su corazón y volver a encontrar el camino que le conducirá hacia la naturaleza, deformada y falseada por la civilización; el contacto con la naturaleza es esencial para la sabiduría (ya veremos más adelante cómo toda la estética del Extremo Oriente está basada en estos principios). La meditación solitaria es, pues, para la escuela taoísta, el único camino del saber, y del poder que permite al hombre seguir naturalmente la ley del *Tao*.

Es menester llegar a las vivencias místicas para comprender el *Tao*, concepción análoga a la que encontramos en el budismo *Mahâyâna:* por la concentración y la meditación se llega al estado de *samadhi*, en el cual el alma se libra de la conciencia común humana y se sumerge en la esfera de la hiperconsciencia. Esto nos explica por qué no encontramos diferencias notables entre el arte budista y el arte taoísta: ambos son el resultado de las dos más importantes filosofías del Asia Oriental, que tienen como síntesis: la teoría budista de la inestabilidad de las cosas y del derramamiento universal del cosmos, y los primitivos conceptos taoístas sobre la esencia del universo, fuerza única inherente a las cosas y a los seres, en la cual seres y cosas se funden e identifican. Los filósofos chinos, en sus especulaciones, establecieron ciertas diferencias entre las dos corrientes; pero el pensamiento común asiático las fundió en una gran síntesis, llamada *T'ien-T'ai* (en chino) o *Zen* (en japonés). Los artistas y poetas de las dinastías *T'ang* y *Sung* se complacieron en esta unificación mística, en la que el mundo de los seres era como una onda única con olas indistintas y efímeras, el mundo de las formas, un "mundo de rocío", una faja de brumas de la cual emergen de cuando en cuando los picos más altos como apariciones irreales, y en la cual sólo permanece, como presencia, la del espacio vacío. Los pai-

sajes *Sung*, las pinturas *T'ang*, con sus típicas nebulosidades, parecen estar en relación con la nota nostálgica del célebre dístico de Wang-Po (648-675):

> Las nubes bajas vuelan con el pato silvestre solitario.
> La lluvia otoñal se confunde con el cielo sin fin,

o con la famosa poesía de Li-T'ai-Po (701-762), titulada *Visita a la ermita:*

> Como si se hubiese lavado en el agua del río
> Mi corazón se encuentra purificado.
> La melodía se une al tintineo de la campana lejana.
> Insensiblemente, va cayendo el crepúsculo,
> Y las montañas se difuminan en la niebla ligera.

Este romanticismo impresionista se traduce admirablemente en las pinturas de los artistas *Sung*. En ellas percibimos, unas veces, la aspiración desesperada de la meditación budista hacia la fuerza innominada que mueve los mundos; otras, la gran paz del solitario taoísta que evoca el alma cósmica, transformación perpetua de las cosas bajo los rasgos de un paisaje hundido en las neblinas o perdido en lontananza. Estas formas de tierras y aguas, de montañas y valles, esfumadas en grises bien tratados, dejan adivinar el Ser universal, tal como lo concibieron los filósofos taoístas y budistas del Extremo Oriente.

Esta filosofía se construyó sobre la base de la emoción estética, o mística producida por el contacto profundo con el cosmos; y nos recuerda al éxtasis de un Plotino o a la escuela de Alejandría. En Asia, la especulación dogmática nunca estuvo por encima de la experiencia mística personal; y en sus conceptos metafísicos encontramos una fluidez que sorprende a nuestra manera de pensar. El fin de esta búsqueda de lo divino es alcanzar la sencillez del niño, que no se obtiene con ciencia o estudios: "renunciad al estudio y estaréis sin pena", dice el famoso texto chino *Tao-Te-King* (XX); la naturaleza es desinteresada, no tiene fin en sí, "no obra"; tanto la purificación taoísta como las meditaciones budistas tienen por fin la rectitud del yo, el vacío del corazón, la estabilidad e inmutabilidad de nosotros mismos a semejanza de la naturaleza. En la época de la dinastía *Sung*, las escuelas budistas de meditación del *Ch'an*, el *Zen* japonés, evolucionaron hacia un taoísmo en el cual la ternura budista

se manifestó en forma de caridad para con todos los seres. Sabido es que, para el budista, toda criatura, hasta la más humilde, se encuentra unida con nosotros por los lazos de la transmigración: en un texto budista japonés se lee que "no sólo los animales, sino también los árboles, las hierbas, las piedras, las montañas, pueden llegar a ser Buda..." Esto nos explica el cuidado que los pintores chinos y japoneses pusieron en "traducir" la personalidad de un pino antiguo inclinado sobre un abismo, o la expresión de los animales en su lucha contra los temporales de nieve: todo esto no es más que un símbolo que tiene por significado los esfuerzos del ser humano en el mar de la vida y de las pasiones. Y no se debe pensar que la idea de "el arte por el arte" sea asiática, pues este concepto es allí bastante tardío. El arte del Extremo Oriente es un conjunto de símbolos evocadores de estados anímicos, de formas de santidad, muy clásicas en la tradición oriental, que atraen automáticamente los conceptos correspondientes. Una línea, un ideograma, una escena, un personaje, un gesto de la mano, un animal, una flor, están llenos de sentidos secretos, antiguos y tradicionales, que evocan una emoción mística, un concepto ritual o metafísico, una idea profunda, que sorprenden a quienes los contemplan. La estética asiática debe, pues, entenderse desde este punto de vista, ya que, si se prescinde de él se expone uno a no entender absolutamente nada.

Estética de las representaciones religiosas

Hemos advertido ya la importancia de los conceptos filosófico-religiosos en el arte del Extremo Oriente; no es extraño encontrar en este arte una gran riqueza de representaciones religiosas, sobre todo de Buda, y en menor escala de otros dioses y diosas taoístas o shintoístas. Todo lo que hoy nos queda del arte chino antiguo pertenece al rito: insignias y símbolos de la ceremonia del sacrificio y de los grandes conceptos primitivos, envueltos en un ambiente de magia, referentes a la tierra, al cielo, a los puntos cardinales. Las piedras preciosas, el jade particularmente, eran sagradas, y estaban dotadas de virtudes simbólicas: un anillo liso significaba el cielo, una placa de jade liso simbolizaba los puntos del espacio... Todo el arte, todas las formas tenían un sentido religioso: todo lo que era bello era sagrado.

Las pinturas murales del palacio de Ling-Kuang (hacia 140 a. J. C.) representan seres demoníacos y humanos, divinidades de los

montes y del mar; todo ello lleno de un sentido de lo fantástico y maravilloso. En este período, el hombre se siente sobrecogido de un cierto temor al representar las cosas religiosas; se siente dominado por una especie de magia ante lo divino: todo cuanto hay de legendario y fantástico en las creencias chinas pertenece al arte de este período.

Fué de la India de donde vino todo un mundo nuevo de representaciones religiosas: el mundo de Buda, de sus emanaciones divinas, de los monjes, de los dioses y los demonios budistas. El arte de Gandhara se mezcló en Asia Central con los restos del arte arcaico y con nuevas influencias iranio-persas, dando origen a un arte local muy característico; a esta época pertenecen toda la serie de templos budistas excavados en las montañas a lo largo de las rutas de caravanas. Los temas hindúes arraigaron hondamente en China, pero el espíritu chino distinguió siempre entre lo natural y lo maravilloso, lo común y lo extraordinario. Las representaciones de Buda y de los seres divinos que le rodean se hallan siempre envueltas en un ambiente trascendental, sobrenatural. La estética de estas representaciones está dominada por las ideas de compasión y de pureza caritativa que los grandes seres del budismo sienten por los hombres. El alma fiel sólo tiene que confiarse, sin reservas, a la misericordia de los bodhisattvas, y tiene como ejemplos ilustres los retratos de los *Lo-Han,* los santos budistas, con sus rotros ascéticos y graves. No se asustan al ver las divinidades guardianas con sus rostros desencajados y sus ademanes amenazando destrucción; saben que éstos son los genios de la puerta sagrada del budismo y que la defienden contra los enemigos de su religión: esas representaciones espantosas, con movimientos grotescos representan su defensa y protección. Esta curiosa estética de lo horrible responde a un sentido de guardarse contra las influencias maléficas que amenazan a los fieles budistas. ¡Cuán distante está esta estética, de nuestras ideas, aunque parezca acercarse algo a la de las quimeras y de las gárgolas góticas de nuestra Edad Media! A menudo, y sobre todo en el arte japonés, estas figuras aparecen subordinadas al gracioso juego del paisaje; son como imágenes de las fuerzas de la vida que domina Buda y que le rodean en un himno de fluído movimiento.

Buda viene a ser el redentor, el punto central de la representación simbólica de este mundo efímero: las líneas ondulantes conducen más y más hacia el trono de loto, punto central donde reina Buda, aparición celeste y trascendental. El ser supremo, fruto de las especulaciones metafísicas de las escuelas budistas, se coloca fuera

del mundo y del cosmos, que es el resultado de fuerzas mudables y variables, símbolo del allende, lugar misterioso a donde conducen las meditaciones budistas.

Al mismo tiempo que este Buda —fruto de los conceptos más altos de las grandes escuelas filosóficas del Extremo Oriente— sube a los cielos metafísicos budistas, otra forma desciende hacia nosotros: su emanación "de benevolencia", el *Bodhisattva*, creación de su poder. Este Bodhisattva, invención de las escuelas budistas, llegó a ser el dios de la misericordia; más tarde, de ser metafísico y masculino, se transformó en una figura femenina, la famosa *Kwanyin*, imagen de la "providencia" divina: se la representa con un niño en sus brazos, y su forma es esbelta y majestuosa, según podemos observar en las estatuas que poseen los museos europeos. Esta estética representativa, tan popular en todo el Extremo Oriente, responde a un concepto de mayor acercamiento al hombre para buscar su salvación, ya que Buda, en su camino hacia el Nirvâna, resulta para aquél inasequible. Esta diosa, aspecto de Buda bajo el término técnico de Avalokiteshvara, tiene la fama de aparecer a la persona que la invoca en todos los males terrenos, librándole de sus dolores; esta piedad para con el hombre le ha abierto fácil camino en las creencias populares. Los símbolos que tiene en las manos representan sus poderes múltiples y milagrosos. Algunas representaciones de esta diosa respiran un encanto de sublime delicadeza y sobrehumano atractivo, porque el artista quiso insistir en ese aspecto; pero ordinariamente, la *Kwanyin* aparece dotada de una belleza severa (según es costumbre en el canon estético asiático) y en actitud hierática: brilla tanto por el resplandor de su justicia como por su ilimitada misericordia para con los hombres. Estos dos aspectos aparecen perfectamente compaginados en las estatuas japonesas, cuyos artistas supieron unir, a la severa majestad de una diosa, la suavidad y el encanto de la belleza y ternura femeninas.

Estética del paisaje

Los paisajes de los *Sung, Ming* o *Ts'ing* son de todos conocidos: esas rocas recortadas de una manera extravagante, esas montañas que se escalonan en la lejanía, esos árboles de formas tan curiosas, esos espesos macizos de bambúes, esa gran abundancia de vegetación en las colinas donde no escasea el agua…, han llegado a ser clásicas. Es el típico paisaje chino o japonés que vemos en todas las

representaciones de los artistas asiáticos. ¿Responden a una realidad estas representaciones? Durante largo tiempo se ha creído que fueron simples imaginaciones de artistas, pinturas estereotipadas y hechas según normas clásicas y tradicionales, sin que respondieran a realidad alguna. Pero la serie de fotografías comparativas, publicadas hoy por los críticos del arte japonés, demuestran la fidelidad de aquellos cuadros a la naturaleza que los artistas tenían ante sus ojos: el paisaje de los grandes pintores chinos o japoneses, así como su estética pictórica, responde, pues, a una realidad en la naturaleza, debiendo rechazarse, por lo mismo, todo lo que se ha escrito sobre lo artificial y lo falso en esta estética.

Para comprender la estética de este paisaje, es necesario, en primer lugar, entender el sentido de su representación, y, para esto, conocer las teorías taoístas sobre la naturaleza y las relaciones del hombre para con ella. Ya vimos más arriba algunos puntos referente a esto: cómo en la naturaleza no hay más que un solo reino; cómo conocer el universo es conocerse a sí mismo; cómo fundirse en el cosmos es encontrar la Verdad, lograr el *Tao,* el "Gran Vacío", y cómo para encontrarlo era necesario "no obrar", volver a la inocencia y simplicidad del niño; cómo el "santo" taoísta era lo mismo que el "único" de Stirner, que el "aislado" de Kierkegaard, que el "solitario" de Nietzsche; cómo para conseguir el conocimiento del *Tao* había que profundizar más en lo interior de uno mismo hasta fundirse en un todo con el cosmos ("sin mirar por la ventana puede contemplarse el sentido del cielo...", dicen los textos taoístas).

En su evolución, este taoísmo insistió sobre el soplo rítmico de la vida eterna; el que sabe fundirse en el Todo puede oír también esta sinfonía: y es precisamente en esa sensación de unidad con el universo, en esa aptitud para oír la voz profunda de la naturaleza, en lo que consiste la suprema sabiduría. El filósofo Chuang-Tse nos da un ejemplo de esto: "El filósofo Tse-K'i estaba sentado, apoyado en una mesita. Miró al cielo, suspiró y cayó en éxtasis, como si el alma y los sentidos le hubieran abandonado. Yen-Ch'en-Tse-Yu, que estaba a su vera, exclamó: ¿Qué ha sucedido? Un árbol seco parece tu cuerpo, ceniza esparcida tu espíritu: ahora no estás apoyado en la mesita como lo estabas antes. Tse-K'i respondió: Tu pregunta es oportuna; súbitamente me he olvidado de mí mismo... Pero, compréndeme tú, que oyes sólo la música de los hombres, pero no la de la tierra, o, si logras entender ésta, ¿no sabes entender la del cielo?... Después, invitado por el discípulo, añade: El aliento del universo es el viento, el cual, por sí, es inactivo; pero cuando se desata, todas

las aberturas resuenan. ¿No has oído nunca su fragor por todos los ángulos de los montes y de las florestas, en las cavidades más deformes de los árboles gigantescos? El viento corre por todos los parajes y grita, resuena, sopla, gime, clama, vocea: la armonía es perfecta: débiles notas, cuando el viento es débil; un continuo crescendo, cuando es impetuoso" (traducción de TUCCI en su *Apología del Taoísmo,* pág. 36-37).

Este sentido de plena confianza en la naturaleza se encuentra profundamente arraigado en el pueblo japonés; su pensamiento, tan cercano a los conceptos primitivos bajo algunos puntos de vista, no conoce todavía el contraste europeo entre "naturaleza y hombre"; se entregan a aquélla con plena confianza; aman el paisaje bello y lo veneran. Según sus creencias, el paisaje moldea el espíritu del hombre a su propia imagen. Sabido es que el japonés, muy fiel a la naturaleza, tiene un arte particular de la jardinería, basado en el simbolismo. Un estanque pequeño representa el mar; un pequeño chorro de agua recuerda un impetuoso arroyo; el pequeño jardín japonés de algunos metros cuadrados tiene por único fin el evocar en el observador un cuadro imaginario del paisaje ideal.

Ya vimos que las doctrinas budistas de la escuela de meditación del *Ch'an* penetraron en el Japón bajo el nombre de *Zen;* la unión con el Buda eterno, metafísico, se conseguía mediante el contacto subjetivo y psicológico de la naturaleza. Los templos zenistas se construían en parajes de exuberante belleza, y con preferencia en altas sierras, lo más alejadas del mundo de los hombres: el jardín (*hiraniva*), que no falta en ninguno de los templos, estaba junto a la vivienda del prior, y vino a ser como la prolongación del paisaje que domina a menudo bellas filas de lomas montañosas, medio veladas por la distancia y por la bruma, en un país donde reina la humedad. Esta escuela, que desdeña los placeres de la vida y busca únicamente la pureza, tanto corporal como espiritual, así como el honor de la persona, alcanzó un éxito extraordinario: influye en la estética del arte japonés y en toda la literatura del Extremo Oriente. Del delicado lirismo de su poesía impresionista que canta a la naturaleza nos pueden dar idea los siguientes versos (*haiku*):

¿Tienen las lágrimas de mi angustia amorosa
algo de común con el tono triste del otoño?
El aire se humedece tanto
como mis mangas por las lágrimas.

O estos otros, que casi todos los japoneses saben de memoria:

Desde el viejo estanque
suena el salto de una rana al agua.

En otros, parécenos ver el símbolo de una esperanza:

Cuando yo, fatigado del viaje,
quería pedir albergue,
vi brillar un glicina.

Estos *haiku,* que para los japoneses están cargados de sentimiento estético, son para nosotros un excelente medio de comprender su estetismo en el que tanto significa la naturaleza.

De un modo general, el artista oriental abre el camino de la que podríamos llamar estilización naturalista para humanizar el paisaje agreste. Un ejemplo de esto lo encontramos citado por TSUNEYOSHI TSUDZUMI, en su *Arte Japonés:* es la representación de la montaña sagrada japonesa, el Fushi, que parece a menudo haberse originado en las experiencias de un escalador de la montaña sorprendido por la tormenta. En el Extremo Oriente no se dan esos conceptos de separación rígida entre el hombre y la naturaleza, según los cuales ésta debió servir de escenario para las figuras humanas, e incluso representar el principal papel en el siglo XV. La estética oriental no llegó jamás a la idea de "la naturaleza en sí": el hombre pertenece a la naturaleza y la naturaleza pertenece al hombre. Por eso, en el paisaje oriental, el hombre quedó relegado a segundo término como objeto de la pintura.

El hecho de que la figura humana no forme un cosmos independiente, hizo que su belleza espiritual se representara a menudo por ciertas plantas: así, el loto simboliza al alma que nunca se ha extraviado; el pino representa la virtud de la fidelidad, pues no le cambia el correr de las estaciones; el bambú figura la sinceridad; el ciruelo, con sus flores blancas, es considerado como un santo, por la pureza de todo su aspecto, y personifica al alma que se eleva sobre la gloria del mundo. Esta relación del hombre con las plantas tuvo que tener especial importancia en la representación de la infinitud de la naturaleza, en su interminable variedad. Esto explica la representación fragmentaria, especialmente en la pintura a tinta china, de algunos aspectos de las plantas, porque el artista quiere así apartar la imaginación del concepto ordinario de la vida para ha-

cerle penetrar en la esencia de la naturaleza. Esto explica también la extraña posición del pintor oriental que elige casi siempre un lugar algo más elevado que nuestra clásica línea de perspectiva, con lo que ésta desaparece. Y hay artistas que dan la impresión de haber cambiado varias veces de lugar mientras pintaban (Tsudzumi llama a este modo extraño de pintar "la perspectiva del movimiento"). Asimismo se comprende, además del empleo abrumador de nubes, nieblas y vapores, la falta de simetría en sus composiciones, donde el motivo principal, en lugar de representarse en el centro, aparece muy desplazado hacia la derecha. La luz y la sombra son los dos elementos que se extienden por todo el universo, donde las cosas se sumergen y sumen; son los dos conocidos aspectos del *Tao:* la luz es la fuerza positiva, el elemento masculino; la sombra, la fuerza negativa, el elemento femenino; el binomio *Yang* y *Yin*, creador de todas las formas del cosmos. El uso de los lavados y de la tinta china permitió al pintor oriental representar la luz por medio del contraste de vapores, nieblas y brumas, con figuras entreveradas en un fondo de misterio: vemos a menudo picachos que parecen surgir como de un sueño, allá en la lejanía...; los blancos adquieren mayor valor estético ante el espectador que si estuvieran pintados con detalle.

La estética oriental del paisaje se distingue también por una estilización sistemática y general de las formas de los vegetales, resultando con bastante frecuencia embellecidos; esta estilización consiste principalmente en la simplificación de las formas reales de las cosas, y corresponde siempre al deseo místico de unirse estéticamente a la naturaleza. El hombre del Extremo Oriente vive sumido por completo en la naturaleza, identificado con ella. De ese modo —escribe muy bien Tsudzumi— "la naturaleza que debe ser, en sentir de Lessing, plástica, es autocreadora"; este sentido aparece corroborado por el tema del jardín, del que la casa japonesa puede considerarse como un elemento más. El efecto del conjunto casa-jardín nos lleva inconscientemente a la naturaleza más próxima, y ésta a la más remota, mediante un progresivo despertar artístico. Pero débese tener presente que esta estética no tiene por fin el simple goce de la belleza, sino el de producir la unión con la divinidad en la quietud del éxtasis.

La estética de las formas de la vida y de la muerte

En China, el culto de los antepasados es de una importancia capital. Aunque la inmortalidad de las almas es prácticamente ajena al

espíritu oriental, sin embargo, en la tableta puesta en el cofrecillo de madera blanca que hay en todos los hogares asiáticos, se coloca siempre algo que recuerde la presencia de los antepasados. Las tumbas chinas están rodeadas de un ambiente de misterio y de magia maléfica para los vivos; la forma de estas tumbas está en relación con la categoría del muerto y se parece a la de las egipcias. La sepultura es un elevado túmulo o una pirámide truncada de piedra, en cuya parte inferior se abre un corredor de acceso a la cámara sepulcral. La entrada aparece flanqueada por figuras de animales, y todo el recinto está rodeado de una cerca. Una serie de pequeñas esculturas reproducen los objetos de la vida que han de acompañar al difunto como sustitutivo del séquito familiar y del ajuar doméstico, que en tiempos primitivos eran enterrados con él. Hay también representaciones de seres extraños que simbolizan las fuerzas del más allá. Con frecuencia se encuentran animales fabulosos orillando la avenida de acceso al túmulo-sepultura (leones, perros guardianes de los templos y del hogar, quimeras), como símbolo de protección al muerto y también a los vivos. Durante la dinastía *T'ang*, las tumbas reales, así como los caballos que acompañaron a los emperadores en las victoriosas expediciones guerreras, estaban escoltados por corpulentos dignatarios. Bajo los *Ming*, la misma estética se impuso en las construcciones sepulcrales: el gigantesco túmulo se colocó en un sitio aislado al que conducía la sinuosa avenida de los espíritus, y en la que figuraban pesados colosos de piedra. Todo esto nos indica que en este arte sepulcral está ausente cualquier sentido del recuerdo, cualquier expresión de dolor: únicamente figuran los medios mágico-religiosos para proteger al muerto y defenderlo contra las fuerzas hostiles del otro mundo.

La representación de los vivos, al menos en los comienzos de este arte, obedeció a sentimientos religiosos: unas veces son los donantes que acompañan a un Buda o un santo budista; otras son figuras de personajes sabios y venerados. La pintura es más tardía; alcanza su máximo desarrollo en la representación religiosa, a la que sigue luego la profana: las primeras reproducciones pertenecen a seres divinos revestidos de forma humana (sabido es que todas las figuras budistas oscilan entre seres humanos y seres divinos).

Más tarde, en los siglos x al xiii, los retratos de monjes y de sacerdotes taoístas y budistas nos muestran rasgos individuales, saturados de vida en los gestos, en la mirada, en la expresión..., fruto de un ejercicio religioso continuado durante una larga vida. El arte se preocupa ahora de reproducir lo más exactamente posible los gran-

des personajes religiosos de la época; pero siguiendo las normas generales que ya hemos visto: un fondo indefinido, casi imaginario, unas figuras ingrávidas que cobran densidad por un momento, y cuyo carácter más que dramático es de un lirismo neutro, según expresión de Fischer. El movimiento casi no existe en la representación oriental porque su concepción estética es totalmente opuesta a la de los griegos: no hay afán, esfuerzos vitales, instantes victoriosos. La vida se considera en plenitud, en su lento desarrollo, y los personajes, hieráticos, parecen imbuídos en el Todo. Las líneas dinámicas limitan los contornos, indican una expresión, una entonación de claroscuro. Los personajes de la pintura *Sung*, por ejemplo el mago que camina sobre el agua (siglo XIV), están dotados de un movimiento y de una fuerza expresiva que hace adivinar las fuerzas sobrenaturales que los animan.

Esta estética fué degenerando con el tiempo. Ya en el periodo *Ming*, se nota una tendencia a la estilización grotesca y caricaturesca que alcanzó a todas las obras antiguas, las flores y los animales fantásticos, los ambientes infernales y mágicos, los genios taoístas y los santos budistas. Poco a poco va desapareciendo, bajo formas más rudas, aquel carácter espiritual de que estaba adornada. Sólo se salvan las artes ornamentales y decorativas: trabajos en laca y cerámica, cajas con incrustaciones de nácar y de marfil que muestran un arte refinado y elegante, sí, pero próximo al amaneramiento. Los grandes rasgos sutiles de los *Sung* han desaparecido.

El arte chino se dió a conocer en Europa, sobre todo en las épocas de los *Ming* y de los *Ts'ing*, en cuyas producciones aparece la perspectiva europea (siglo XVII); las tradiciones propias se conservaron en una especie de canon cerrado, falto de sentido creador, desarrollándose únicamente en el campo de la decoración, como lo demuestran las famosas lacas de Coromandel, tan celebradas y estimadas. (Tienen ese nombre no porque fueran elaboradas en la costa India de Coromandel, sino porque los veleros de la Compañía de Indias que hacían el tráfico entre Europa y Asia tocaban en varios puertos de dicha costa, donde cargaban, además de los productos de la India, los que llegaban por caravana desde la China). Es una obra en la que intervienen a la vez la pintura, la escultura y el arte decorativo; pero no tiene nada de particular, y pertenece, en su conjunto, a la estética común del arte chino, aunque en más de una ocasión fueran adulterados por el gusto particular de los compradores occidentales. Este arte, muy conocido en Occidente, y a menudo tenido como la expresión concreta del arte oriental, es un arte mixto y decadente.

Sabido es, por ejemplo, que en Francia, en el siglo XVIII, antes de la invención del barniz Martin, estaba de moda enviar a China, para que los barnizaran con laca, los paneles de ciertos muebles.

Lo mismo se puede decir de las porcelanas chinas, cuya estética obedece, en su conjunto, a la de la pintura: las pesadas vasijas del período *Han* habían sido reemplazadas por una porcelana de ricas y elegantes formas; bajo los *Sung* nació una cerámica más refinada, según los procedimientos generales de la pintura de este período, muy parca de colorido, a menudo blanca, pero con raras y hermosísimas tintas; la de los *Ming* es más brillante, tiene mayor fuerza en los tonos; la de la época siguiente, la de los *K'ang-Hi*, es considerada como la más perfecta, pero hay que tener presente que en ella aparece ya la idea de "el arte por el arte". La cerámica *Sung* es como una pintura mística: en los reflejos oscuros o azules, en los esmaltes verdes, en los preciosos azules lechosos de "claros de luna", el artista chino puso algo más que un sentido de belleza: era un objeto de la naturaleza, una cosa de la tierra o del mar, como estas piedras preciosas "nacidas" en el suelo. Las formas representadas por el fuego en la cerámica tenían un símbolo místico: ora una montaña en las nubes, ora una flor o un animal fantástico. Esta estética de lo bello estaba dirigida por un sentido místico, religioso, mágico: unas simples líneas trazadas en una vasija evocaban los seres más diversos: animales, flores, el sol, la luna, un lugar encantado. Fué ésta una pintura simbólica, impresionista, cuya importancia dependía de la emoción estética que despertara en el ánimo del espectador.

En el Japón, la pintura a tinta china se acomodó muy naturalmente al sentido artístico del país, que desarrolló esta técnica bajo el nombre *Ukiyo-e*, y eligió como tema favorito las costumbres desordenadas y, particularmente, la vida de las prostitutas que ejercían su oficio libremente. Lo característico de este arte será el cuadro de género; bien conocido es Hokusai por sus notables obras y por sus esfuerzos para humanizar el paisaje puro. Los cuadros sobre la vida alegre y libre de los actores resultaron un buen reclamo para éstos. Por otra parte, la mezcla de tradiciones de las escuelas *Kano* y *Tosa* produjo obras de notable resonancia e influyó mucho sobre la escuela *Ukiyo-e;* el pueblo participó profundamente en el desarrollo de este arte popular, hasta el punto de que la antigua intuición del universo y de la vida, procedente de las nociones taoístas y shintoístas, se convirtió en general. Esa singular impresión de fina belleza, de elegante sencillez, de limpieza casi religiosa, que dejan los interiores

japoneses en el viajero de Occidente, proviene de la especial intuición artística inherente a este pueblo.

Estos conceptos estéticos del Extremo Oriente son muy originales; pertenecen a la esfera religiosa o, mejor dicho, místico-natural; son fruto de la intuición pura. Para acabar con nuestro estudio debemos volvernos de nuevo hacia lo místico, hacia las experiencias psíquicas nacidas de las técnicas primitivas de los ascetas y de los magos-chamanes de Asia.

Lo que de extraño y lejano tienen para nosotros estos conceptos proviene también de que no existe allí una verdadera religiosidad, en el sentido occidental de la palabra; se trata más bién de una metafísica espiritualista, monista, de un programa de gimnasia psíquica, en donde no hay a menudo presencia divina ni, *a fortiori,* sentimientos de amor para con un ser divino. Pero sería peligroso reducir a fórmulas el pensamiento, tan complejo y multiforme, de Asia, del cual es fruto su estética. No falta en él el sentido de un Dios Verdadero, de una compasión universal, de una vida religiosa que parece preludio de la revelación cristiana. Porque el arte del Extremo Oriente no es un arte ateo, materialista o vulgar; es un anhelo del corazón humano que busca a Dios en la creación; es el grito desesperado y angustiado del alma que clama por su creador.

NOTAS

INTRODUCCION

[1] El pensamiento y, sobre todo, el arte de China deben mucho a la cultura de Mesopotamia; China, Mongolia, India, Irán, Mesopotamia fueron fuentes de desenvolvimiento cultural original, cuya intensidad y fuerza de expansión se manifestaron a través de los siglos; influyeron mucho unos sobre otros. India, encrucijada de las relaciones asiáticas, influyó sobre los demás.

[2] Confróntese sobre esto mismo FRANKLIN EDGERTON. *Sources of the Philosophy of the Upanishads,* en el *JAOS,* 1936, pág. 197.

[3] F. S. C. NORTHROP, *The Meeting of East and West.* New York, 1946, pág. 374.

[4] Los dos aspectos de la vida son estudiados por Platón como dos principios básicos en su estudio sobre el Bien; se encuentran de nuevo en la oposición del "Eros" de su *Phaedrus* y *Symposium* y en el "Logos" de su *República,* considerándolos como los aspectos femenino y masculino de la naturaleza de las cosas.

[5] MAX PLANCK, *Universe in the Light of Modern Physics,* New York, 1931, pág. 13; *The Philosophy of Physics,* New York, 1936, pág. 114.—Véase también CARL FRIEDRICH VON WEIZSACKER, *Le monde vu par la physique,* Paris, 1956.—A. EINSTEIN y LEOPOLD INFELD, *La Física, aventura del pensamiento,* trad. del Dr. Rafael Grinfeld, Buenos Aires, 1958.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

[1] El alfabeto sánscrito tiene 46 fonemas y más de 200 signos complejos o grupos que resultan de la combinación de los primeros. Para su transcripción hay que usar signos tipográficos y letras especiales. Por motivos tipo-

gráficos y utilizando, por lo demás, un uso muy general en los libros no hechos para especialistas filólogos, he transcrito aproximadamente la pronunciación sánscrita con letras sencillas y compuestas. Las dentales cacuminales, las sibilantes, algunas nasales, necesitarían puntos diacríticos. Como reglas generales de pronunciación, se puede indicar que la intercalación de una *h* hace siempre el sonido muy aspirado (así, la forma clásica y occidentalizada *Buda* habría que transcribirla por *Buddha*, pronunciando *Búdd-ja*). (Véase la nota del principio del GLOSARIO.)

[2] S. RADAKRISHNAN, *L'Hindouisme et la vie*, Paris, 1935.

CAPÍTULO II

[1] Véase su introducción en *L'Inde antique* de la colección "L'Évolution de l'Humanité", Paris.

En la India los grupos primitivos corresponden a pueblos que los antropólogos llaman pre-dravidianos y proto-australoides, y ocupan áreas muy aisladas; a veces se hallan mezclados con gentes sub-mongoloides. Después de estos pueblos llegaron a la India unos invasores de cabeza redonda venidos del Norte, y más tarde los "arios" propiamente dichos. Hoy, en bastantes casos, los tipos raciales de la India se distinguen mejor siguiendo el principio de área geográfica que el de casta.

[3] Ponemos a continuación la bibliografía que puede consultarse para el estudio de las fuentes y citas de este pasaje: JOHN MUIR, *Original Sanskrit Texts*, London, 5 vol., 1873-84.—H. GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 1872.—A. BERGAIGNE, *La religion védique*, Paris, 1878-83.—A. BARTH, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1882.—A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, Breslau, 1891-1902.—E. HARDY, *Die vedisch-brahmanische Periode*, Münster, 1893.—E. W. HOPKINS, *The Religions of India*, Boston, 1895 - London, 1896.—H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894; *Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, Göttingen, 1919; *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915.—W. CALAND y V. HENRY, *L'Agnistoma*, 2 vol., Paris, 1906.—A. A. MACDONELL, *Vedic Mythology*, Strasbourg, 1897.—M. BLOOMFIELD, *The Religion of the Veda*, New York y London, 1908.—A. B. KEITH, *Indian Mythology*, Boston, 1917. L. RENOU, *Les maîtres de la philosophie védique*, Paris, 1928.—P. OLTRAMARE, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* (t. I), Paris, 1907.—BARUA, *Pre-Buddhistic Philosophy*, Calcutta, 1920.—S. N. DASGUPTA, *Indian Idealism*, Cambridge, 1933; *A History of Indian Philosophy*, I, Cambridge, 1922.—WALTER RUBEN, *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern, 1947.—JACQUES MASUI, *Approches de l'Inde*, Paris, 1949.—S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1955.

[4] Los drávidas son pueblos que precedieron a los arias en el Indostán y que se extienden hoy hasta una línea que podemos considerar trazada desde la costa occidental, a 160 kilómetros al sur de Goa, en dirección norte hasta Kolhapur, de allí en arco hacia el NO. hasta el meridiano 78 y el

paralelo 18, luego al norte hasta el paralelo 20 y de allí, en línea ondulada hacia levante hasta el golfo de Bengala, grado 85. Véase WHITEHEAD, *The Village Gods of South*, Oxford, 1916.—STEN KONOW, *The Arvan Gods of the Mitani People*, Kristiana, 1921. Los textos védicos hablan de estos aborígenes y les llaman "los Pieles Negras", los "Sin Leyes", "los Sin Dios". Los restos de los drávidas se encuentran hoy en todo el sur de la India; más de sesenta millones de individuos hablan sus lenguas, entre las cuales las más importantes son el *kanara*, el *tamil*, el *malayâlam* y el *telugu*. La posición de los drávidas en las razas humanas es un problema muy discutido: unos los consideran como una raza especial y autóctona de la India; otros hablan de su llegada de Australia y buscan demostrar las relaciones entre las lenguas drávidas y las australianas; hay quienes intentan, como F.-O. Schrader, demostrar la existencia de una relación entre estas lenguas y las uralianas, llegando a la conclusión de que vinieron a la India procedentes del NO.

[5] Véase ELMORE, *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, New Yor, 1915.

[6] "Encyclopaedia of Religion and Ethics", VIII, págs. 313 y ss.; véase, sobre todo, el estudio de WALTER RUBEN, *Schamanismus im alten Indien*, en "Acta Orientalia", XVIII, 3 y 4, Lugduni Batavorum, 1940, págs. 164-205.

[7] Extraído con algunas modificaciones del libro de P. MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1932, pág. 264.

[8] OLDENBERG, *Aus Indien und Iran*, Berlin, 1899.

[9] Los Dióscuros fueron divinidades indoeuropeas tan antiguas como el dios del cielo y el del trueno; fueron dioses salvadores, divinidades de la fertilidad y fecundidad, curadores, médicos. En los himnos védicos, los dos Dióscuros fueron caballeros y parecen haber sido los caballos mismos; se encuentra la creencia en un dios del trueno bajo la forma de un caballo, cuyo látigo era el relámpago. Recuérdese que el caballo blanco fué, en Roma, el caballo de Júpiter. Tomaron igualmente formas de aves: cisnes, ánades, gansos, porque estas aves son símbolos de la fertilidad y juegan un importante papel en los ritos de lluvia. Zeus se aproximó a Leda la cual engendró a los Dióscuros espartanos. Los Vedas le llaman también "las dos aves celestiales que vienen del Cielo" (*Rigveda*, IV, 43, 3) y dicen que el carro de los Ashvins fué tirado por cisnes. La mitología primitiva los consideró como nefastos, y habitualmente se los mataba en los pueblos antiguos; su nacimiento constituía, pues, una mancha y era seguido de sacrificios especiales. Los Dióscuros latinos, *Picumnus-Pilumnus*, son descritos por Varrón como *dii coniugales* y *dii infantium*; TERTULIANO (*Adv. Nat.*, II, II) cita a "los dioses gemelos Mutunus y Tutunus como encargados de las funciones sexuales". Son médicos y llevan el nombre de σωτῆρις que caracterizó a los dioses curadores, como *Asklepios*, el dios médico. Su deformidad natural se atribuía a que en su generación intervenía, además del padre natural, un demonio. Los Ashvins llevaron también el nombre de *divo napata* (hijos del cielo) y se nota en ellos un caso de catasterismo (llegaron a ser estrellas). El problema de los gemelos es uno de los más complicados de la

mitología comparada. Véase A. HAGGERTY KRAPPE, *Mythologie Universelle*, Paris, 1930, págs. 199-200, 233-34.

[10] *Brahman* (nominativo *Brahmâ*) fué primero una fórmula ritual, más augusta que los dioses que la emplearon, y llegó a ser una divinidad; más tarde fué un "Principio" superior a los dioses; de la raíz *brah*, "resplandecer", no se ha derivado ninguna otra, sólo recientemente ha sido admitida *brih* ("ser fuerte", "tomar fuerza"). Véase "Encyclop. of Relig. and Ethics", II, pág. 798.—OLDENBERG y GARBE, *Sâmkhya Philosophie*, Leipzig, 1917, pág. 139.—Acentuado sobre la primera sílaba (*Brâhman*), es neutro, y significa el objeto, la cosa; acentuado sobre la última (*Brahmân*), es masculino e indica la persona que posee el *Brâhman*. M. HAUG (*Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Brahman* en "Berichte der Akademie", München, 1868) ha reunido las diversas interpretaciones de *Sâyana*. *Brahman* tiene según esto los sentidos siguientes: alimento, ofrenda de alimentos, canto litúrgico, fórmula mágica, ceremonia completa, canto y sacrificio juntos, recitación del sacerdote *hotri* en el sacrificio védico, grande. Los Vedas concibieron un "Señor del Brâhman", llamado el dios *Brihaspati* o *Brahmanaspati*. En el *Shatapatha Brâhmana* (XII, 8, 3, 29) aparecerá el "Brâhman" neutro, principio supremo cuya fuerza mueve los dioses. Brâhman se identifica con el soplo humano, con los prânas, con el sol; en un himno, se le describe como el creador y primer principio del universo; en otro pasaje se le asimila con la sílaba mística OM, esencia de todos los Vedas. Las Upanishads sistematizan el concepto de *Brahman* con una *Brahmavidyâ*, instituyendo la unidad del Brahman y del universo.

[11] Pueden consultarse sobre esto las siguientes obras: K. F. GELDNER, *Der Rigveda*, Göttingen und Leipzig, 1923.—HILLEBRANDT, *Ritual-Literatur*, en "Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde" Strasbourg, 1897, III.—SYLVAIN LÉVI, *La doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1898.—OLDENBERG, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmana texte*, Göttingen, 1919.—LOUIS RENOU, *Etudes védiques et paninéennes*, IV tomos, París, 1958.

[12] Estos fueron numerosos: su jefe era el *Hotri* (invocador), y estaba acompañado del *Udgâtri* (cantor), del *Adhvaryu* (sacrificador) y del *Brâhman* (sacerdote director) que tomó, más tarde, el empleo del *Hotri*. El *Rigveda* contiene una lista de siete órdenes de sacerdotes, muy semejantes a las de los sacerdotes del sacrificio iranio del *Haoma*.

[13] Traducción de Max Müller. L. VON SCHROEDER, *Indiens Literatur und Cultur*, pág. 233, y L. SCHERMAN, *Philosophische Hymnen*, pág. 93, han creído que estos pasajes fueron interpolados más tarde en los himnos, en tiempo de las especulaciones de las Upanishads. OLDENBERG, *Le Bouddha*, Paris, 1934, pág. 18, es de opinión contraria, y se basa para ello en el carácter de la lengua y en la cronología de la colección del Rigveda. El himno del *Rigveda Asya Vamasya* ha sido traducido al inglés por C. Kunhan Raja, Londres, 1958.

[14] Véase BLOOMFIELD, *Religion of the Veda*, New York, 1908.—P. DEUSSEN, *Allg. Gesch. der Philosophie*, Leipzig, 1894-1899.

[15] Etimológicamente, esta palabra proviene de *upa-sad*, "sentarse cerquita, como para oír un secreto"; hay un sentido de doctrina secreta que el maestro confía misteriosamente (*rahasyam*) a su discípulo. Se ha dado también como etimología *upa-sthâ*, "una gnosis contemplativa, una adoración" El término tiene el sentido de una revelación sagrada.

[16] Para la bibliografía, véase: P. DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, 1906, trad. inglesa de la *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1899; *Sechzig Upanishads des Veda*, 3.ª edición, Leipzig, 1921.—H. OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915.—M. BLOOMFIELD, *The Religion of the Veda* (from Rig-Veda to Upanishads), New York - London, 1908.—R. W. FRAZER, *Indian Thought, Past and Present*, London, 1915.—M. WINTERNITZ, *Gesch. der indischen Literatur*, Leipzig, 1908, págs. 196-228.—N. MACNICOL, *Indian Theism*, Oxford, 1915.—F. MAX MÜLLER, *Three Lectures on the Vedânta Philosophy*, London, 1894; *The Six Systems of Indian Philosophy*, 1899.—L. D. BARNETT, *Brahma-Knowledge, an Outline of the Philosophy of the Vedânta as set forth by the Upanishads and by Sankara*, London, 1907.—A. S. GEDEN, *Studies in the Religions of the East*, London, 1913, págs .255-301.—A. BARTH, *The Religions of India*, London, 1891.—A. E. GOUGH, *Philosophy of the Upanishads*, London, 1882. A. A. MACDONELL, *A History of Sanskrit Literature*, London, 1900.—E. LE PEERDT, *Die Grundworte des indischen Monismus aus den Upanishads des Veda*, Jena, 1914.—Véanse las obras de DASGUPTA ya citadas.
Una de las mejores traducciones modernas de los textos que estudiamos es la de E. R. HUME, Oxford, 1921; también las de MAX MÜLLER y DEUSSEN son clásicas. La literatura moderna hindú contiene numerosas traducciones de las Upanishads: citaré la de S. SITARAMA SASTRI, en sánscrito y en inglés, Madrás, 1898; la de SRISHA CHANDRA VASU, Allahabad, 1909; el mismo autor ha hecho la traducción en inglés de las Upanishads "minores", en 1913; y en 1914 la de K. NARAYANASVAMI AIYAR, editada en Madrás.

[17] El sentido primitivo de *âtman* es el de "cuerpo, persona"; el sentido clásico es el de sí "mismo" (self, sich selbst, soi-même); véase "Encyclop. of Religion and Ethics", II, págs. 195-97 y 801.

[18] SUKHTANTAR, en "Zeitschrift der deutschen Morgenland", Leipzig, XXII, pág. 134, ha demostrado el error de Schopenhauer y Deussen que afirmaban la coincidencia del sentido de las Upanishads con el Platonismo y el Kantismo.

[19] R. H. CODRINGTON, en su obra, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pág. 118, lo define como un poder sobrenatural que opera en todas las cosas que están fuera del proceso normal de la naturaleza; se le hace equivaler al *manitu* de los Algonquinos, al *oki* u *orenda* de los Iroqueses. Véase F. S. HARTLAND, *British Association Report*, Dublin, 1908, y London, 1909, pág. 5.—E. CLODD, *Pre-Animistic Stages in Religion*, en "Fortnightly Review", junio, 1908, págs. 1130 y ss.

[20] J. H. HUTTON, *Caste in India. Its Nature, Function and Origins*, Cambridge, 1946.—A. M. HOCART, *The Basis of Caste*, en "Acta Orientalia", XIV, 3, Lugduni Batavorum, 1936, págs. 203-23.

[21] Contra esta opinión, véase L. VON SCHROEDER, *Pythag. und die Inder*, Leipzig, 1884.

[22] Véase MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une Histoire de la Philosophie indienne*, Paris, 1923, pág. 265.—BOYER, en "Journal asiatique", Paris, 1901, pág. 451.—L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *The way to Nirvâna*, Cambridge, 1917, pág. 24.—GARBE, *Die Sâmkhya Philosophie*, Leipzig, 1917, pág. 232.—Artículo *Death*, en la "Encyclop. of Religion and Ethics".

CAPÍTULO III

[1] Para la bibliografía de este capítulo, véanse notas 11, 13 y 16 del capítulo II. Además: S. DASGUPTA, *Yoga Philosophy*, Calcutta, 1930.—PAUL DEUSSEN, *Das System des Vedânta*, Leipzig, 1920; *Die Sûtras des Vedânta*, Leipzig, 1887.—B. FADDEGON, *The Vaisheshika system*, Amsterdam, 1918.—R. FOLLET, S. J., *Quelques sommets de la pensée indienne*, en "Archives de Philosophie", IX, Paris, 1932.—H. JACOBI, *A Contribution towards the Early History of Indian Philosophy*, en "Indian Antiquitary", Bombay, 1918; *Indische Logik*, en "Nach. d. Kgl. d. Wiss. zu Göttingen", 1901.—A. B. KEITH, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921; *Sâmkhya System*, Calcutta; *The Karma-Mîmâmsâ*, Calcutta, 1921.—R. GARBE, *Die Sâmkhya Philosophie*, Leipzig, 1917.—V. S. GHATE, *Le Vedânta, étude sur les Brahmasûtras et leurs cinq commentaires*, Tours, 1918.— P. MASSON-OURSEL, *L'Atomisme indien*, en "Revue Philosophique", Paris, 1926; *L'Inde antique*, Paris, 1933.— MAX MÜLLER, *The Six Systems of Indian Philosophy*, London y New York, 1899.—W. RUBEN, *Die Nyâyasûtras*, Leipzig, 1928.—L. SUALI, *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia, 1913; *Théorie de la connaissance dans la Philosophie indienne*, en "Isis", VIII, 1920.—G. TUCCI, *Storia del materialismo indiano*, Acc. dei Lincei, 1923.—H. UI, *The Vaisheshika Philosophy*, London, 1917.—VIDYALHUSANA, *History of Indian Logic*, Calcutta, 1921.—M. WALLESER, *Der ältere Vedânta*, Heidelberg, 1910.—J. H. WOODS, *The Yoga System*, Cambridge (Mass.), 1914.
Puede hallarse abundante bibliografía y orientación de autores en: S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922.—J. N. FARQUHAR, *An Outline of the Religious Literature of India*, Oxford, 1920.—MASSON-OURSEL, *Introduction à une Histoire de la Philosophie indienne*, Paris, 1923, y, sobre todos, la obra única y utilísima de S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, London, 2 vol., 1923-1927. También será de gran utilidad la lectura de O. LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedânta*, Paris, 1937.

[2] Véase JACOBI, en "The Journal of the Royal Society", 1911, y su *Zur Frühgesch. d. ind. Philosophie*, en "Sitzungsberichte der Kön. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin", 1911.

[3] Véase su *Introduction à une Histoire de la Philosophie indienne*, Paris, 1923, pág. 161.

[4] Como, por ejemplo, P. DEUSSEN, *Das System des Vedânta*, Leipzig, 1920. Véanse textos traducidos en THIBAUT, "Sacred Books of the East", XXXIV y XXXVIII. La cronología de los textos vedánticos más antiguos es difícil de determinar. Hay posibilidades de interpolaciones entre las dos escuelas de la *Mîmâmsâ*. Los *Brahma Sûtras*, fechados por Jacobi entre los siglos III y IV, fueron fijados después del 350 porque refutan al *Vijnânavâda* de Vasubandhu. Según MAX VALLERSER, *Das ältere Vedânta*, Heidelberg, 1910, pág. 23, la *Gaudapâdî* tendría una forma primitiva de *Vedânta*, enlace natural de la *Mândûkya Upan.* y de la *Mând. Kârikâ*; este autor lo fecha en el 500. Masson-Oursel se opone a esta opinión, estimando que la *Mând. Kârikâ* fué redactada a principios del siglo VIII por Gaudapâda, maestro del maestro (*Govindanâtha*) de Shankara (760-820). La refutación de los *Brahma Sûtras* examina la relatividad de las causas; la afirmación de la no-existencia de soportes de fenómenos (*morâlambanavâda*); añade que percibimos objetos; que sin la existencia de ellos no habría conciencia y que la momentaneidad budista hace imposible la existencia de esta conciencia. Condena el atomismo de los *Vaisheshika*. Se ha publicado, en 1952, una buena traducción de la *Mândûkyôpanishad* con los *Karikas* de Gaudapâda y los comentarios de Shankaracharya por Marcel Sauton (París, 1952). Existe una colección "Vandé Mâtaram" (Adrien Maisonneuve, Paris) que contiene traducciones de textos básicos del Vedânta por Marcel Sauton que se puede recomendar, por ejemplo, el *Drig-driçya-viveka*, con los comentarios del swâmi Siddheswarânanda. Se publicaron en esta colección el *Videkachudamani* de Shankara, traducido también por Marcel Sauton, y la *Pancha-dashî* de Madhava Vidyâranya.

[5] Utilizando las mismas palabras filosóficas que las usadas en la Filosofía occidental, me parece necesario señalar aquí que el término "lo Real" corresponde en el pensamiento hindú, a lo que tiene su razón por sí y en sí. Todo lo que no tiene su explicación por sí mismo es irreal, y así, expresiones como "el yo es irreal", "el mundo es irreal", no significan, en la Filosofía hindú, que se niegue la existencia de un dato primordial; significan que el yo y el mundo no pueden explicarse por sí mismos. Tienen un ser, pero no en sí mismo. Lo real existe independientemente de cualquier "otra" cosa; es el Absoluto, el No-causado.

[6] Las obras de Râmânuja fueron traducidas por THIBAUT, en los "Sacred Books of the East", XXXIV; véase también SUKHTANTAR, en "Wisener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", XXI, 1908, págs. 121 y 287.—KEITH, en "Encyclop. of Religion and Ethics", X, pág. 572. Su biografía tamul fué escrita por JIYA, Madrás, 1906. THIBAUT, SUKHTANTAR y FADDEGON (*Oostersch Genootschap in Nederland*, 1922) creen que el comentario de Râmânuja sobre los *Brahma Sûtras* se acerca más al Vedânta primitivo que al de Shankara. Véase R. OTTO, *Siddhânta des Râmânuja*, Jena, 1917, y *Vishnu-Nârâyana*, 1917.

[7] Sobre los *Tenkalai* véase FRAZER, en "Encyclop. of Religion and Ethics", V, pág. 24.—BHANDARKAR, *Vaishnavism, Shaivism,* Strasbourg, 1913, pág. 56.—GHATE, *Le Vedânta,* Paris, 1918, X, XVI.—GRIERSON, en "Encyclop. of Rel. and Eth.", II, pág. 539.

[8] Véanse PADMANABHACHAR, *Life and Teachings of Madhva,* Coimbatore, 1909. — IYAR, *Shrî Madhva,* Madrás. — GROOSE, *Mathura,* Allahabad, 1883, págs. 287 y 295.—GHATE, *Le Vedânta,* Paris, 1918, XXXIX.—Véanse también las obras de GRIERSON, FARQUHAR, BHANDARKAR y la "Encyclop. of Rel. and Eth.", VIII, pág. 232.

[9] Una historia completa de esta secta se encuentra en *History of the sect of Maharajas or Vallabhâchâryas in W. India,* London, 1865.

[10] Sobre este último punto véase CARPENTER, *Theism in Mediaeval India,* London, 1921.

[11] En su obra maestra, *Die Sâmkhya Philosophie,* Leipzig, 1894.—Véase: KEITH, *The Sâmkhya System,* Oxford, 1921.—GARBE, *Sâmkhya und Yoga,* Strasbourg, 1896, y sobre todo, su *Die Sâmkya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus,* Leipzig, 1917.—DAHLMANN, *Die Sam. Phil. nach dem M.,* Berlin, 1902.—O. SCHRADER, *Introduction to the Pâncharâtra and the Ahirbudhnya Samhitâ,* Adyar, 1916, pág. 109.—SINHA, en "Sacred Books of the Indus", Allahabad, pág. 11.—P. DEUSSEN, *Die nach-vedische Philosophie der Inder,* 3.ª edición, Leipzig, 1920.—HARAPRASAD SHASTRI, *Chronology of the Sâmkhya System,* "Journ. of Bihar-Orissa", 1923.—ISHVARA KRISHNA, *Sâmkhya Karika; an exposition of the System of Kapila with original Sanskrit texts,* trad. with commentary by John Davies, Gupta, Calcutta, 1957.

[12] En su trabajo *Buddhismus,* Berlin-Leipzig, 1916, 2 vol.—Véase también GARBE, *Sâmkhya und Yoga,* Gr., 1896. Los textos de Yoga se encuentran en la "Harvard Oriental Series", Cambridge, XVII, 1914, y en los "Sacred Books of the Hindus", IV, Allahabad, 1912.—Véanse: DASGUPTA, *Yoga Philosophy in relation to other ind. Systems of thought.*—WOODS, en "Journal Asiatique", Paris, mayo, 1918.—TUXEN, *Yoga,* 1911. El libro de MIRCEA ELIADE, *Techniques du Yoga,* Paris, 1948, completa la obra del mismo autor: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne,* Paris-Bucarest, 1936, y los dos son excelentes; el primero contiene una bibliografía abundante sobre la cuestión. El autor ha hecho una nueva edición (*Le Yoga*) en 1954 muy completa. Una experiencia personal en la materia se encuentra en el texto de MOUNI SADHU, *In days of great peace,* London, 1957. Los trabajos de AUROBINDO GHOSE son muy conocidos en la India; véase de este autor: *On Yoga,* London, 1956, *Manual of Yoga,* London. 1956. Es notable el de E. E. WOOD, *Yoga dictionary,* New York, 1956, Véase SWAMI VIVEKANANDA, *Inâya-Yoga, Les Yogas pratiques* (Karma, Bhakti, Râja), *Entretiens et causeries,* París, 1950-1958; SWAMI SIVANANDA SARASVATI, *La pratique de la méditation, Enseignement,* París, 1958.

[13] En "Journal of the American Oriental Society", XXXI, 1911; BRUNO LIEBICH, *Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft.*

en "Das Kâtantra", Heidelberg, 1919. El texto de Patañjali critica la doctrina idealista de Vasubandhu (III, 14-15, y IV, 14-21).

[14] La palabra *tapas* está ligada al concepto primitivo de *tejas*, la esencia divina de un ser humano o divino que ostenta su prestigio, su fuerza; el *tejas* puede transmitirse de una persona a otra; es una cosa casi material, muy parecida a la fuerza (*mana*) polinesiana estudiada por los etnólogos. J. GONDA, en un estudio sobre el sentido mágico-religioso del término sánscrito "guru" en el "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, 1947, págs. 124-31, señala también la noción mágico-religiosa de esta palabra, muy antigua en las tradiciones hindúes. *Guru* tiene también el sentido de "fuerte", "grande", "poderoso", "pesado"; un hombre "guru" es digno de respeto, es superior (*Manu*, II, 133) porque tiene una sabiduría (*vidyâ-*) que le permite hacer cosas excepcionales; el *tapas* que aumenta el *tejas* del ser humano es una noción primitiva ligada a la sabiduría, la potencia, y también al peso físico anormal de los seres humanos excepcionales. Sobre el concepto de *tapas* véanse: H. OLDENBERG. *Die Religion des Veda*, 2.ª ed., 1917, págs. 397 y ss.—HERMANN GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923.—A. B. KEITH, *The Religion and the Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Un. Press, 1925, I, págs. 300 y ss., y sobre todo, M. ELIADE, *Le Yoga*, 1954 y *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.—ALAIN DANIELOU, *Yoga, méthode de réintégration*, Paris, 1951.

[15] R. GARBE, en su artículo *Yoga*, en la "Encyclop. of Rel. and Ethics".

[16] Véase MARKUS, *Yoga Phil. nach dem Râjamârtanda*, 1886. Los textos fueron publicados en Bombay, en 1894, y por SHRI CHANDRA VASU en 1895. Sobre *Gorakshanâthîs*, véase FARQUHAR, *An Outline of the Religious Literature of India*, Oxford, 1920, págs. 253, 348 y 384.

[17] Sobre la *Mîmâmsâ*, véase KEITH, *The Karma-Mîmâmsâ*, Oxford, 1921. DASGUPTA, *An History of Indian Philosophy*, I, Cambridge, 1922, págs. 367-405.—GARBE, *Sâmkhya Philosophie*, Leipzig, 1917, pág. 153.—"Encyclop. of Relig. and Ethics", VIII, pág. 648.—Los Sûtras están traducidos al inglés en una edición de Allahabad, 1851.

[18] El comentario más antiguo se debe a Vatsyâyana (siglo V), y a Shridhara, el del *Nyâya-Kandali* (siglo X); más tarde, en el siglo XIV, Gangesa, en el *Tattva-Chintâmani*, fundó una nueva escuela a la cual perteneció el gran reformador bengalí Chaitanya (siglo XVI), cuyas doctrinas se enseñan todavía en Bengala.

[19] Se han comparado algunas veces los sûtras de Gotama con el *Organon* de Aristóteles.

[20] Sobre este último punto véase el trabajo de BODAS, *Historical Survey of Indian Logic*, en "Royal Asiatic Society of Bombay", XIX.

[21] Muy bien estudiado por DASGUPTA, *op. cit.*, págs. 274-361; véase el especialista del pensamiento budista, STCHERBATSKY, *L'Epistémologie et la logique chez les Bouddhistes tardifs*, Paris.—CHATTERJI, *Hindu Realism*, Allahabad, 1912. Los textos se editaron en Benarés, 1873.

[22] En *Die atomistische Grundlage der Vaisheshika-Philosophie nach den Quellen dargestellt,* Rostock, 1900.

CAPÍTULO IV

[1] Véase el *Sanskrit Dictionary,* de MACDONELL, Oxford, 1924.

[2] Según los estudios de V. A. SMITH, *History of Fine Art in India and Ceylan,* pág. 60.

[3] La bibliografía sobre este capítulo es amplia; las obras esenciales son las siguientes: D. BARNETT, *The Heart of India,* London, 1909; *Brahma-Knowledge,* London, 1907; *Hinduism,* London, 1906.—A. BARTH, *The Religions of India,* London, 1906.—H. T. COLEBROOKE, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus,* London, 1858.—J. A. DUBOIS, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies,* Oxford, 1906.—P. DEUSSEN, *Philosophy of the Upanishads,* Edinburgh, 1906.—H. J. EGGELING, *Hinduism,* en la "Encyclopaedia Britannica".—J. N. FARQUHAR, *Crown of Hinduism,* Oxford, 1913; *A Primer of Hinduism,* Oxford, 1912.—R. W. FRAZER, *Lit. History of India,* London, 1898.—HELMUTH VON GLASENAPP, *Der Hinduismus,* München, 1922.—E. W. HOPKINS, *The Religions of India,* London, 1896.—C. N. KRISHNASWAMI AIYER, *Shri Madhwa and Madhwaism,* Madrás.—IDEM y PANDIT SITANATH TATTVABHUSHAN, *Shri Shankarâcharya, His Life and Times, His Philosophy,* Madrás.—M. M. KUNTE, *The Vicissitudes of Aryan Civilization in India,* Bombay, 1880.—A. C. LYALL, *Asiatic Studies,* London, 1907.—A. A. MACDONELL, *History of Sanskrit Litterature,* London, 1900; *Ved. Mythol.,* en "Grundriss d. Indo-Arischen Philologie", Strasbourg, 1897.—A. A. MACDONELL y A. B. KEITH, *Vedic Index of Names and Subjects,* London, 1913.—J. D. MAYNE, *Hindu Law and Usage,* London, 1878.—J. MURRAY MITCHELL, *Hinduism Past and Present,* London, 1897.—M. MONIER-WILLIAMS, *Hinduism,* London; *Brâmanism and Hinduism,* London, 1891; *Indian Wisdom,* London, 1875.—J. MIRRISON, *New Ideas in India during the 19th Cent.,* London, 1907.—J. MUIR, *Original Sanskrit Texts,* London, 1858-1872.—F. MAX MÜLLER, *Contribution to the Science of Mythology,* London, 1897; *History of Sanskrit Literature,* London, 1859; *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustred by the Religions of India,* London, 1878; *India, What can it teach us?* London, 1883.—GURU PRASAD SEN, *Introduction to the Study of Hinduism,* Calcutta, 1893.—SHRIDAR V. KETHER, *An Essay on Hinduism, its Formation and Future,* London, 1911.—T. E. SLATER, *The Higher Hinduism in relation to Christianity,* London, 1902.—W. WARD, *View of the History, Literature and Religion of the Hindoo,* London, 1817.—A. WEBER, *History of Indian Literature,* London, 1878.—W. J. WILKINS, *Modern Hinduism,* London, 1900; *Hindu Mythology, Vedic and Puranic,* Calcutta, 1882.—B. HEIMANN, *Studien zur Eigenart indischen Denkens,* Tübingen, 1930.—A. SCHWEITZER, *Indien Thought and its developpment,* Boston, 1957.—L. SILBURN, *La Paramârthasâra,* Paris, 1957. Véanse también la "Encyclopaedia of Religion and

Ethics", la "Enciclopedia Italiana" de G. Treccani con los artículos de Luigi Suali.

[4] Sobre esta teoría, véase GARBE, *Ind. und das Christent.*, Tübingen, 1914, págs. 191-227 y 254. Los libros fantasmagóricos de Jacolliot nada tienen de científicos. Sobre la pronunciación *Kusto* = *Kristo* en el Bengala, véase BHANDARKAR, *Vaishnavism, Shaivism*, Strasbourg, 1913.

[5] Sobre los *Purânas* véanse: la *Oxford History of India*, Oxford, 1919, pág. 124.—RAPSON, *Ancient India*, Cambridge, 1914, págs. 156-57.—M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur*, Leipzig, vol. I, 1909, págs. 440-83.—"Encyclopaedia of Relig. and Ethics", X, pág. 447.—WILSON, *Select Works*, London, 1861.—PARGITER, en "Journal of the Royal Asiatic Society", London, 1912, pág. 254.—FLEET, *Ibidem*, pág. 1046.—KEITH, *Ibidem*, 1914, págs. 740 y 1021.

[6] Bardesanes, que parece haber vivido en los principios del siglo III después de J. C., describe su culto bajo la forma hermafrodita de *Ardhanârisha*, según MCCRINDLE, *Anc. India as described in Classical Lit.* Su imagen con el toro *Nandi* y sus símbolos clásicos aparecen en las monedas de los reyes Kushân Kadfises II (90-100) y Vâsudeva (185-226). Su culto parece establecerse en toda la India en el siglo III después de J. C., y constituyó la forma más antigua del Brahmanismo en el sur de la India. El rey Sashanka, de Bengala, y el emperador Harsha, en el siglo VII, adoptaron su culto. Este se desarrolla bajo la influencia de misioneros shaivistas, de los cuales el primero fué Kumârila Bhatta (siglo VIII) que restauró los antiguos ritos védicos y luchó contra los budistas y los jainas, adoptando los principios del Vedânta; su discípulo Shankara, llegó a ser famoso entre los filósofos hindúes, como ya lo hemos visto.

[7] En un artículo del "Journal of the Royal Asiatic Society", julio de 1910.

[8] Pueden consultarse asimismo, sobre este tema particular, las siguientes obras: BHANDARKAR, *Vaishnavism, Shaivism*, Strasbourg, 1913.—SCHOMERUS, *Shaiva-Siddhânta*, Leipzig, 1912.—FARQUHAR, *An Outline of the Religious Literature of India*, Oxford, 1920. Esta última obra contiene una importante bibliografía sobre la cuestión, págs. 193 y 383-87.

[9] Bibliografía sobre el Tantrismo: H. H. WILSON, *Essays and Lectures on the Religion of the Hindus*, London, 1882, I, págs. 248-251.—M. MONIER-WILLIAMS, *Brâhmanism and Hindûism*, London, 1891; *Indian Wisdom*, London, 1875, págs. 501 y ss.—M. WINTERNITZ, *Gesch. der Indischen Literatur*, Leipzig, 1908.—N. MCNICOL, *Indian Theism*, Oxford, 1915.—S. K. DAS, *Sakti*, Calcutta, 1934.—W. J. WILKINS, *Modern Hinduism*, London, 1900.—A. BARTH, *The Religions of India*, London, 1891.—R. W. FRAZER, *Indian Thought, Past and Present*, London, 1915.—"Encyclopaedia of Religion and Ethics", artículo de A. S. GEDEN sobre los *Tantras* y de L. DE LA VALLÉE POUSSIN.—Véase también MASSON-OURSEL, *Physiologie mystique*, en "Journal de Psychologie", 15 de abril de 1922. Los trabajos occidentales más precisos sobre esta materia son los de ARTHUR AVALON (*Woodroffe*) que ha hecho traducciones de textos y estudios fundamentales como *Principles of Tantras*, London, 1914-16; *Tantras of the Great*

Liberation, London, 1913; *Shakti and Shâkta*, London, 1922; *The Garland of Letters*, London, 1922. Ha publicado además una serie de textos tántricos no traducidos con introducciones muy interesantes hechas por investigadores hindúes. Puede consultarse también: P. H. POTT, *Yoga en Yantra*, Leyden, 1946.—J. EVOLA, *Lo Yoga dello Potenza, Saggio sui Tantra*, Milano, 1949.—SHASHI BHUSAN DASGUPTA, *An Introduction to tantric buddhism*, Calcutta, 1950.—MIRCEA ELIADE, *Le Yoga*, Paris, 1954.—D. N. BOSE AND HALDAR, *Tantras, their Philosophy and occult Secrets*, London, 1957. Se han publicado recientemente traducciones de textos tántricos: *Kulachûdamani tantra*, trad. de ARTHUR AVALON, London, 1957, y *Mahânirvanatantra* (*El T. de la Gran Liberación*), trad. de ARTHUR AVALON, London, 1957.

[10] No se puede aquí soslayar el sistema análogo que se encuentra en la Cábala judía; la importancia de las letras en la doctrina del *Zohar* es semejante a la de los mantram hindúes: se consideran las letras como arquetipos celestes que cantan la gloria de Dios y que se pusieron al servicio del Creador para "ser esta gran cosa que se llama la Thora, la Ley". La Cábala práctica utiliza mucho el poder divino y misterioso del alfabeto hebreo. La comparación de las doctrinas creacionistas de la Cábala hebrea y de las escuelas de la India sería muy interesante; el concepto que el *Zohar* (I, 15a), por ejemplo, tiene del vacío esencial, transformado en éter, y del Absoluto "que golpea el vacío con el sonido del Verbo", constituyendo así el principio de la materialización cósmica, se aproxima mucho a las doctrinas tántricas. La noción del germen de luz, del "punto centelleante (*nekuda setima*)", semilla divina de creación, es muy parecida a la del *Bîja* tántrico. Las vibraciones creadoras nacidas del abrazo de Jehová con la Schekhina, según Rabbi Simeón y el *Zohar* (II, 26b), se comparan mucho a los misterios de las *Shaktî* tántricas. Véanse, sobre la Cábala: KARPPE, *Études sur les origines du Zohar*, Paris, 1901.—GINGSBURG, *The Kabbalah*, London, 1865.—MAYER LAMBERT, *Commentaire sur le Sefer Yessirah*, Paris, 1891.—ISAAC BEN SALOMON LURIA, *Etz Hayyim*, Kores, 1784.—PHINEAS MANDELL, *The Origin of Letters and Numerals according to the Sefer Yessirah*, Philadelphia, 1914.—MYER, *The Kabbalah*, Philadelphia, 1888.—H. SPERLING, *Jewish Mysticism*, London, 1910.—E. WAITE, *Secret Doctrine in Israel*, London, 1913.

[11] Sobre esta secta, véanse: E. THORNTON, *Illustrations of the History and Practices of the Thugs*, London, 1837.—W. H. SLEEMAN, *Ramasseana.—Vocabulary of the Peculiar Language used by the Thugs*, Calcutta, 1836; *Report on the Depredations connected with the Thug Gangs*, Calcutta, 1840.

[12] Véase: R. SEYDEL, *Das Evang. von Jesu in seiner Verhält. zu Buddhasage*, Leipzig, 1882; *Die Bud. Legende und das Leben Jesu*, Leipzig, 1884.—BARTH, *Oeuvres complètes*, I, 1885, pág. 391.—E. KUHN, *Barlaam und Josaphat*, en "Abhandlungender der Kön. Bayer. Akad. d. Wissenschaften", München, 1893.—D. NUTT, *Barlaam and Josaphat, English Lives of the Buddha*, London, 1896.—GRIERSON, *Modern Hinduism and the Nestorians*, en "Journal of the Roy. Soc.", 1907; *The East and the West*, "Ibidem", 1906.—GARBE, *I. und das Christentum*, Tübingen, 1914, pági-

nas 128-58.—BERTHOLET, *Budd. und Christ*, Tübingen, 1909; *Reden und Aufsätze*, Leipzig, 1913.

[13] Sobre el movimiento musulmán de los *Sûfi*, véase NICHOLSON, *Historical Enquiry concerning the Origins and Develop. of Sufism*, en "Journal of the Royal Asiatic Society", 1906, pág. 303.—*I Mistici dell'Islam (Il Sufismo)*, Torino, 1925.—ARIN, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920.—T. J. DE BOER, *Gesch. d. Philos. im Islam*, Stuttgart, 1901.—M. IQBAL. *Develop. of Metaphysics in Persia*.—R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921; *The Mystics of Islam*, London, 1914.—ARNOLD, *Survivals of Hinduism concerning the Muhammadans of Islam*, en "Revue de l'Histoire des religions", I, pág. 314 (III congreso).—M. ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado. Estudio del Sufismo...*, Madrid, 1931.—M. MORENO, *Mistica musulmana e mistica indiana*, Città del Vaticano, 1946.—RAYMOND CHARLES, *L'Ame musulmane*, Paris, 1958.

[14] Véase, sobre *Kabîr*, la "Encyclopaedia of Religion and Ethics", VII, pág. 632.—E. UNDERHILL y R. TAGORE, *One Hundred poems of Kabir*, London, 1913.—BHANDARKAR, *op. cit.*, pág. 70.—EMILE DERMENGHEM, *Techniques d'extase en Islam*, Paris, 1953, págs. 274-283.

[15] Sobre los *Sijs* o *Sikhs*, véanse: FIELD, *The Religion of the Sikhs*, London, 1914.—J. D. CUNNINGHAM, *A History of the Sikhs*, Oxford, 1918.—MACAULIFFE, *The Sikh Religion*, Oxford, 1909. La colección de los himnos se llama *Granth*, o *Adi Granth*.

[16] Sobre este punto véase J. M. RIVIÈRE, *El arte y la estética del Budismo*, México, 1958. La bibliografía sobre el arte de la India es muy vasta; citaré, como más importantes, las siguientes:

a) Sobre el arte hindú en general: *Archaeological Survey of India*, Simla y Calcutta, desde 1862.—BEYLÉ, *Architecture hindoue en Extrême-Orient*, Paris, 1917.—GUSTAVE LE BON, *Les monuments de l'Inde*, Paris, 1893.—B. BHATTACHARVA, *Buddhist Iconography*, Oxford, 1924.—A. K. COOMARASYAMY, *Mediaeval Sinhalese Art*, London, 1908; *The Indian Crafstman*, London, 1909; *The Arts and Crafts of India and Ceylan*, Edimburg, 1913 (trad. española y francesa); *Some Ancient Elements in Indian Decorative Art*, Berlin, 1923; *Indian Drawings*, 2 vol., London, 1910-12; *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts*, Boston, 1923.—ERNEST DIEZ, *Die Kunst Indiens*, Postdam; *Die Kunst der Islamischen Volker*, Neubabelsberg, 1915-17.—J. FERGUSSON, *A History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1920.—FERGUSSON y J. BURGESS, *Cave Temples of India*, London, 1880.—A. FOUCHER, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, Paris, 1905 y 1918.—MANO MOHAN GANGULY, *Orissa and her Remains*, Calcutta, 1912.—E. B. HAVELL, *Indian Sculpture and Painting*, London, 1906; *Ideal of Indian Art*, London, 1920; *A Handbook of Indian Art*, 1920; *Ancient and Mediaeval Architecture of India*, 1915.—OTTO HÖVER, *Arte Indio*, trad. Carlos de Salas, Barcelona, 1927.—G. JOUVEAU-DUBREUIL, *Archéologie du sud de l'Inde*, 2 vol., Paris, 1913-14.—S. KRAMRISH, *Grudzüge der indischen Kunst*, Dresde, 1924.—KONOW (*Stern*), *India*, trad. de Carlos de Salas, Barcelona.—EMMANUEL LA ROCHE, *Indische Baukunst*, München,

1921.—J. H. MARSHALL, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation*, London, 3 vol., 1931.—T. A. G. RAO, *Hindu Iconography*, Madrás, 1914-16.—FRIEDRICH WETZEL, *Islamische Grabbauten in Indien aus der Zeit der Soldatenkaiser*, Leipzig, 1916.—B. C. LAW, *Buddha's Life in Art*, Calcutta, 1939.
b) Sobre la escultura: ANDERSON, *Catalogue... Indian Museum*, Calcutta, 1883.—BURGESS, *The Ancient Monuments, Temples and Sculptures of India*, London, 2 vols., 1897.—COHN, *Indische plastik*, Berlin, 1922.—A. FOUCHER, *L'iconographie bouddhique de l'Inde*, 2 vol., Paris, 1900-5.—O. C. GANGOLY, *South Indian Bronzes*, Calcutta, 1914.—GRUNDWEDEL, *Buddhitische Kunst in Indian*, Berlin, 1919.—HEARGREAVES, *The Buddha Story in Stone*, Calcutta, 1914.—T. B. ROORDA, *Choix de Sculptures de l'Inde*, La Haye, 1913.—RODIN, GOLUBEW..., *Sculptures Sivaïtes de l'Inde* "Ars Asiatica", III, Bruxelles, 1921.—H. K. SHASTRI, *South Indian Images of Gods and Goddesses*, Madrás, 1916.—VINCENT-A. SMITH, *History of Fine Arts in India and Ceylan*, Oxford, 1921.—J. PH. VOGEL, *La sculpture de Mathura*, Paris, 1930. Se encontrará una buena orientación bibliográfica moderna en RENÉ GROUSSET, *L'Inde*, Paris, 1949; *Historia de Asia*, Barcelona, 1947.

CAPÍTULO V

[1] Los libros sobre el Budismo son innumerables y de distinto valor; las obras fundamentales, clásicas y científicas, sobre esta materia son las siguientes: E. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, 1844 y 1876.—H. BAYNES, *Way of the Buddha*, London, 1906.—P. BIGANDET, *Life of Legend of Gautama, the Buddha of the Burmese*, London, 1880.—P. C. BAGGHI, *Le canon bouddhique en Chine, les traducteurs et les traductions*, Paris, 1927.—HOBOGIRIN, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme, d'après les sources chinoises et japonaises, sous la direction de S. Lévi et J. Takakusu*, Tokyo, 1928.—A. B. KEITH, *Buddhist Philosophy in India and Ceylan*, Oxford, 1923.—H. KERN, *Manual of Indian Buddhism*, 1896.—I-TSING, *Mémoires...*, traduc. *Chavannes*, Paris, 1894.—L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, Paris, 1909; *La morale bouddhique*, Paris, 1927; *The Way to Nirvâna*, Cambridge, 1917; *Nirvâna*, Paris, 1925; *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, Paris, 1930.—S. LÉVI, *Asanga*, Paris, 1932; *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimâtra*, Paris, 1932.—B. NANJIO, *Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka*, Oxford, 1883, y nueva edición, Tokio, 1926.—E. OBERMILLER, *Abhisamayâlamkâra*, trad. Th. Stcherbatsky, Leningrad, 1929; *The Jewelry of Scripture by Bo-ston*, trad. del tibetano, Heidelberg, 1931; *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation*, en "Acta Orientalia", IX, 1931; *The Doctrine of Prajña-pâramitâ*, "Ibidem", IX, 1932.—OLDENBERG, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, und seine Gemeinde*, Berlin, 1903.—J. PRZYLUSKI, *La légende de l'empereur Açoka*, Paris, 1923; *Le concile de Râjagriha*, Paris, 1926-28; *Le Bouddhisme*, Paris, 1932.—O. ROSEMBERG, *Die Problem der Buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, 1924.—W. W. ROCKHILL, *Life*

of the Buddha and the Early History of his Order, derived from Tibetan Works, London, 1884.—T. W. RHYS DAVIDS, *Buddhism*, New York, 1907.—TH. STCHERBATSKY, *L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes tardifs*, Paris, 1926; *The Central Conception of Buddhism* (*dharma*), London, 1923; *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrad, 1927; *Buddhist Logic*, Leningrad, 1932.—R. SPENCE HARDY, *Manual of Buddhism*, London, 1880; *Legends and Theories of the Buddhists*, 1881.—E. SENART, *La légende de Bouddha*, Paris, 1882.—G. TUCCI, *Buddhist Logic before Dinnaga*, "Museon", Louvain, 1929; *Pre-Dinñaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Baroda, 1929.—E. TUNELD, *Recherches sur la valeur des traditions bouddhiques pâlie et non-pâlie*, Lund, 1915.—WINTERNITZ, *Die Buddhistische Lit.*, Leipzig, 1913.—H. C. WARREN, *Buddhism in Translations*, Cambridge, 1896.—E. WINDISCH, *Mâra und Buddha*, Leipzig, 1895.—YAMAKAMI, *Systems of Buddhistic Thought*, Calcutta, 1912. La bibliografía budista se encuentra en H. L. HELDT, *Deutsche Bibliographie des Buddhismus*, München-Leipzig, 1916, y en A. C. MARCH, *Buddhist-Bibliography*, London, 1935. Hay también una *Bibliographie bouddhique*, París, 1930 y ss. Una bibliografía muy bien hecha y puesta al día se encontrará en A. FOUCHER, *La vie du Bouddha*, Paris, 1949. Las obras más recientes y notables son: ARCHIE JOHN BAHM, *Philosophy of the Buddha*, London, 1958.—STCHERBATSKY, *Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, Kyoto, 1956.—S. DUTT, *Buddha and five after centuries*, London, 1957.—C. P. RANASINGHE, *Buddha's explanation of the Universe*, Ceylan, 1957.—G. TUCCI, *Minor Buddhist Texts*, London, 1956.—G. TERRAL, *Choix de jâtaka*, Paris, 1958.

[2] Aparecido en la "Revue de l'Histoire des Religions", XLII, páginas 345 y ss.

[3] OLDENBERG, en su *Bouddha* (edic. francesa), pág. 56, escribe que "es muy dudoso que el fundador de la Cofradía budista hubiese conocido de otro modo que de oídas uno sólo de los textos que contenían las especulaciones de los brahmanes sobre el poder liberador de la ciencia". No puedo comprender en qué se funda Oldenberg para afirmar esto; Buda estudió durante varios años bajo la dirección de brahmanes, y conoció seguramente las tradiciones védicas. Sobre estas especulaciones y métodos construyó su sistema. Buda no fué en modo alguno un innovador; como veremos más adelante, el Budismo no fué más que otra rama de un árbol común.

[4] En su trabajo *Essai sur la légende du Bouddha*, págs. XXV y ss., y en sus *Origines bouddhiques*, 1907.

[5] En su *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*.

[6] Sobre los descubrimientos de Kapilavastu por los investigadores WADDELL y FÜHRER (1896), véanse: BÜHLER, "Anzeiger der phil.-hist. Klasse der K. K. Wiener Ak.", 7 de enero, 1897.—FÜHRER, *Monograph on Buddha Sakyamuni's Birth-Place*, Allahabad, 1897.—MUKHERJI, *Report on a Tour of Exploration of the Antiquities in the Tarai, Nepal, the Region of Kapilavastu*, Calcutta, 1901.—SYLVAIN LÉVI, en "Comptes-rendus de l'Acad. des Inscriptions", 1899, págs. 73 y ss. Un buen resumen de la cuestión se en-

cuentra en la "Encyclopaedia of Religion and Ethics", VII, pág. 661. Siguiendo la ruta de los peregrinos chinos que visitaron la India en los siglos V y VII después de J. C. y que describieron las ruinas de Kapilavastu, se encontró cerca del sitio nepalés de Paderia, a tres kilómetros y medio al norte de Bhagvânpur, el pilar, visto por el peregrino Hiuan-Tsang y que erigió en el siglo III antes de J. C. el rey Asoka en el jardín Lumbini, diciendo: "Aquí nació Buda, el sabio de la raza de los Sakyas...". A unas millas al NO., hacia Piprâvâ, se descubrió en un monumento de ladrillos, una urna de piedra con una inscripción, traducida por el Dr. Fleet, que dice: "Contiene reliquias del bienaventurado Buda" (Véanse estudios sobre la inscripción en LÜDERS, "Epig. Ind.", X, núm. 931.—SENART, en "Journal Asiatique", 1906, I, págs. 132 y ss.—R. O. FRANKE, "Oestasiat. Zeitschrift", IV, págs. 1 y ss., y "Journal of the Royal Asiatic Society", 1906, pág. 150).

[7] Los libros sobre la biografía de Buda son innumerables; la comparación de los elementos canónicos pâli, sánscrito, chino y tibetano se encuentran en EBBE TUNELD, *Recherches sur la valeur des traductions bouddhiques palie et non-palie. Deux chapitres de la biographie du Bouddha*, Lund, 1915. Véanse, sobre todo, los libros clásicos de OLDENBERG, *Le Bouddha*, Paris, 1921 (nueva edición), que se basa en las fuentes pâli, y de BECKH, *Buddhismus*, Berlin, 1919, y el libro ya clásico de FOUCHER, *La vie du Bouddha*, Paris, 1949, que tiene una bibliografía muy interesante.

[8] Sobre los *Sâkias*, véanse: R. CHALMERS, en "Journal Roy. As. Soc.", 1894, págs. 342 y ss.—R. FICK, *Die sociale Gliederung im nordöstl. Indien*, págs. 54 y ss.—RHYS DAVIDS, *Buddhist India*, págs. 60 y ss.

[9] Estos brahmanes fueron yogins. SENART, *Bouddhisme et Yoga*, en "Revue de l'Histoire des religions", nov. de 1900, ha subrayado bien todo lo que el Budismo debió a las técnicas del Yoga; de este modo, el Budismo no fué más que la "experiencia" de un yogin, *Buda*, que tuvo éxito.

[10] O *Uruvelâ*, nombre que se conservó en el pueblo de *Urel*, cerca de *Buddah-Gayâ*, al sur de Patna. El río que se encuentra allí es el *Nerañjarâ*, hoy *Falgu* (CUNNINGHAM, *Ancient Geography of India*, pág. 457). Según Foucher el nombre antiguo del río de *Buddha-Gayâ* (*Bodh-Gayâ*), llamado hoy el *Lilañj*, debe leerse *Nerañjanâ*; no es el *Falgu*, según él, sino un afluente del mismo. Este período de la vida de Buda fué estudiado por J. DUTOIT, *Die Duskaracharyâ des Boddhisattva*, 1905.

[11] *Mâra* significa Perverso, pero no tiene el aspecto demonológico semítico; sus hijas son la concupiscencia, la inquietud, la voluptuosidad; la raíz filológica de *Mâra* es *mar*, "morir", de donde viene *mrityu*, la muerte (en pâli: *maccu*). Los textos budistas, como el *Dhammapada*, muestran bien esta identidad (v. 34 con 86, v. 46, v. 57 con 170). Véase WINDISCH, *Mâra und Buddha*, 1895, pág. 186. El dios de la muerte es el príncipe de este mundo, el enemigo de la ciencia, porque el placer es lo que encadena a los hombres en el reino de la muerte.

[12] Véase el *Mahâvagga*, I, 1-24, traducido en los "Sacred Books of the East", y el *Ariyapariyesana-sutta* del *Majjhima Nikâya*, núm. 26. Existe

una relación de las tentaciones del demonio *Māra,* que Oldenberg cree de tradición posterior, porque falta en el *Mahâvagga,* I, 1-24.

[13] La fecha de su muerte fué muy discutida: el texto tradicional es el *Maha-Parinibbâna Sutta* del *Dîgha-Nikâya,* traducido por T. W. Rhys Davids. La tradición singalesa que representa las tradición del sur, la fecha en 544 ó 543 antes de J. C.; pero parece demasiado pronto. SIR A. CUNNINGHAM, en *Bhilsa Topes,* London, 1854, dió la fecha de 477. Max Müller y el Dr. Bühler confirmaron esta fecha. Kern y Westergard la ponen mucho más tarde, hacia el año 370. Hoy parece ser que la fecha de Sir A. Cunningham está muy cerca de la verdad. El Dr. Fleet, en el "Journal of the Royal Asiatic Society", 1909, págs. 1-34, resume la cuestión y establece la fecha del 13 de octubre de 483 antes de J. C.

[14] Véase el artículo de RHYS DAVIDS, *Buddhist Parables and Similes,* en "The Open Court", sept. de 1908. Los cuentos budistas, especialmente los *Jâtakas,* son estudiados por OLDENBERG, *Literatur des alten Indien,* páginas 103 y ss.

[15] El tipo ideal de mujer budista fué *Visâkhâ,* que aparece descrita en el texto del *Mahâvagga,* VIII, 15; fué una de las grandes bienhechoras de la primitiva Comunidad. Véase MARIA E. LULIUS VAN GOIR, *Die Buddhistische Non,* Leiden, 1915.

[16] Véase el texto de *Culla-Vagga,* IV, 14, 16.

[17] Representada por nombres tan ilustres como los de S. Lévi, Ed. Chavannes, Gauthiot, Pelliot, Minayeff, Stcherbatsky, Grünwedel, Von Le Coq, Walleser, Leumann, L. de la Vallée Poussin, Tucci, Bunyiu Nanjio, Rhys Davids y Oldenberg. El problema de las fuentes del Budismo fué discutido entre los partidarios de la autenticidad del canon *pâli* y los de la del canon sánscrito. Los primeros, con Oldenberg, creyeron en la relativa integridad del canon *pâli,* considerando el canon sánscrito fragmentario y derivado. Los segundos, con Burnouf y Minayeff, creyeron en la existencia de otras fuentes tan antiguas como el canon *pâli.* Los descubrimientos de textos chinos y tibetanos, sobre todo en el Asia Central, hechos por Von Le Coq y Grünwedel, les llevaron a la conclusión de negar cualquier otro género de prioridad de unos cánones sobre otros. Hoy se cree en la existencia de textos más antiguos, de los cuales habrían derivado los que se conocen; S. LÉVI ha hecho un trabajo muy notable sobre este punto en el "Journal asiatique", bajo el título *Une langue précanonique du Bouddhisme,* 1919, II, págs. 511 y ss. Véase MINAYEFF, *Recherches sur le Bouddhisme,* Paris, en "Annales du Musée Guimet", IV. La tradición pâli ha de considerarse, por tanto, como la tradición de una secta solamente, y no como la única pura de todo el Budismo.

[18] No se pueden fechar las diversas partes de este canon. Fué en las reuniones obligatorias de la Comunidad donde se fijaron poco a poco las tradiciones sobre la casuística, la vida de Buda, el dogma, etc. Aunque sustancialmente el *Vinaya* se remonte a los primeros siglos, su redacción sánscrita fué codificada a partir de los siglos III y IV de nuestra era (véase SYLVAIN LÉVI, *T'ung Pao,* 1907). Los cánones tibetanos y chinos contienen,

naturalmente, textos mucho más modernos (siglos VI y VII). Los edictos de Asoka parecen indicar que a mediados del siglo III antes de J. C. los cuatro *Nikâyas* y el *Sutta Nipâta* estaban ya bosquejados. RHYS DAVIDS, en la *Cambridge History of India, I,* "Ancient India", 1922, pág. 197, cita algunos textos de esta época. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur*, Leipzig, 1909-1930, II, 1.ª parte, págs. 60-134, refiere las leyendas comunes al Budismo y al Jainismo. Véase también CHARPENTIER, *Stud. zur ind. Erzählungslit. I, Paccekabuddhageschichten*, Upsala, 1908.

[19] Se encuentran en el *Mahâvagga,* I, 6, 17-29.

[20] Véanse, sobre todo, ADOLF WUTTKE, *Geschichte des Heidenthums,* II, págs. 520 y ss.—E. VON HARTMANN, *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung,* págs. 318 y ss.

[21] Principalmente las estancias 47, 48, 128, 146, 170, 212, 213, 414.

[22] Véanse: L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Théorie des 12 Causes,* Gand, 1913.—P. MASSON-OURSEL, *Essai d'interprétation de la théorie des 12 conditions,* en "Revue de l'Histoire des religions", Paris, 1915, pág. 30.

[23] *Majjhima-Nikâya,* III, pág. 202 de la edición V. Trencker y Chalmers, en la "Pali Text Society", de Londres.

[24] Este número de 18, en el sentir de los budólogos, es puramente simbólico y sin ninguna realidad histórica. Rhys Davids eleva la cifra a 28 ó 30 ("Journal of the Royal Asiat. Society", 1891, pág. 410, y 1892, pág. 597).

[25] Sobre este autor, véanse "Encyclop. of. Rel. and Ethics", II, pág. 885 (estudio de T. W. RHYS DAVIDS).—BIMALA CHANDRA LAW, *A Note on B's Commentaries,* en "Journal of the As. Soc. of Bengal", Calcutta, XV, 1919, núm. 3.—MAX WALLESER, *D. philos. Grundlage des ält. Buddhismus,* Heidelberg, 1904.—WARREN, en "Pali Text Society", 1891-93; *Buddhism in Translation,* Cambridge, 1896.

[26] Véase TAKAKUSU, *On the Abhidharma lit. of the Sarvâstivâdin,* "Pali Text Society", 1905.

[27] En otros términos: la modalidad negativa, aspecto bajo el cual lo Irreal es la Realidad, puede considerarse, desde el punto de vista de la existencia, como positiva o negativa; la negación puede considerarse como afirmando porque pone "otra cosa"; la No-relatividad *es* y, en consecuencia, se opone a la Relatividad como otra cosa, y le es relativa por una oposición de existencia: ésa fué la posición de los *Vaibhâshika.* La negación puede considerarse como negando porque "no pone la cosa"; la No-relatividad *no es* y, en consecuencia, se opone a la Relatividad, como no-cosa a cosa, y le es relativa por una oposición de no-existencia: tal fué la posición de los *Sautrântika.*

[28] Véase KONOW, en "Sitzungsberichte der kön. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin", 1916, *Indoskythische Beiträge.*

[29] Véanse: SUZUKI, *Mahâyânasraddhotpada,* Chicago, 1900; *Outlines of Mah. Buddhism,* London, 1907.—MAC GOVERN, *An Introduction to Mah. Buddhism,* London, 1922.

[30] Sobre estas doctrinas, véanse: WINTERNITZ, *op. cit.,* II, 1.ª parte, pág. 247.—M. WALLESER, *Praj. Pâramitâ,* Götting., 1914.—M. MÜLLER,

Vajracchedikâ, Oxford, 1881.—SCHMIDT, "Mémoires de l'Acad. scientif. de St-Pétersbourg", serie IV, 1840.

[31] Véase el amplio estudio de estos grados en el trabajo de E. OBERMILLER, *The Doctrine of Prajña-Pâramitâ as exposed in the Abhisamayâlamkâra of Maitreya*, en "Acta Orientalia", Lugduni Batavorum, XI, 1 y 2, 1932, págs. 1-133.

[32] Sobre Nâgârjuna, véanse: ANESAKI, en la "Encyclop. of Rel. and Ethics", IV, pág. 838.—L. DE LA VALLÉE POUSSIN, "Ibidem", VIII, página 235.—WINTERNITZ, *op. cit.*, II, 1.ª parte, pág. 250.—WALLESER, *Mittlere Lehre des Nag.*, Heidelberg, 1911.—WENZEL, "Pali Text Society", 1886.

[33] Según *Dignaña*, la palabra *Prajñâpâramitâ* tiene tres sentidos: 1.° La alta sabiduría monista personificada en el Buda en su cuerpo cósmico, el *dharma-kâya*, y libre de toda diferenciación entre sujeto y objeto (*grâhya-grâhaka*); 2.° La vía que conduce a esta sabiduría; 3.° El texto de los Sûtras que contienen la enseñanza que conduce a esta realización.

[34] Su fecha de nacimiento depende de las fechas de la vida de Kanishka. Véanse: WINTERNITZ, *op. cit.*, II, 1.ª parte, pág. 201.—ANESAKI, en "Encyclopaedia of Rel. and Ethics", II, pág. 159; "Journal of the Royal As. Society", London, 1914, pág. 747.—FORMICHI, *Ashvaghosha, poeta del Buddh.*, Bari, 1912.—SUZUKI, *Awakening of the Faith*, Chicago, 1900.

[35] Véanse: PLOTINO, *Enneada*, 6, VIII, 19.—JÁMBLICO, *De Mysteriis Egypt.*, II.—PROCLO, *Theol. Plat.*, II y VI.

[36] Sobre este punto, véanse: STCHERBATSKY, *Litt. Yogâchâra d'après Buston*, "Muséon", 1905, pág. 144.—ANESAKI, en la "Encyclop. of Rel. and Eth.", II, pág. 62.—S. LÉVI, *Mahâyânasûtrâlamkâra d'Asanga*, Paris, 1911.—L. DE LA VALLÉE POUSSIN, "Muséon", VI, pág. 38, y VII. pág. 213; *Bouddhisme; études et matériaux*, London, 1898.

[37] El texto más importante es el segundo tratado del *Abhidharma* (*Abhidharmashâstra*), llamado el *Prajñaptishâstra*, cuya primera parte está constituída por el *lokaprajñapti*; hay traduccciones y comentarios en tibetano (*Dpag-bsam-ljon-bzan = Kalpadruma*) y en chino. El texto tibetano citado aquí y editado por SARAD CHANDRA en Calcutta (1908) es el más completo. Véase JOSEPH MASSON, S. J., *La religion populaire dans le Canon bouddhique pâli*, Louvain, 1942.

[38] Véase MASSON-OURSEL, *Philosophie comparée*, Paris, 1923, y *Etudes de logique comparée*, en la "Revue de Philosophie", mayo y julio de 1917, febrero de 1918.

[39] Sobre el nirvâna budista véanse los trabajos técnicos de L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, Paris, 1909, págs. 89-97, 103-27.—EDKINS, *The Nirvâna of the Northern Buddhists*.—EKLUND, *Nirvâna*, 1896.—OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915.—HEILER, *Bud. Versenkung*, München, 1922.

[40] Véase P. DEUSSEN, *System des Vedânta*, pág. 327 (2.ª edic.).

[41] Véanse: OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden*, págs. 305 y ss.—SCHRADER, en "Journal of the Phâli Text Society", 1904-1905, págs. 157 y ss.

[42] Véase la traducción de este "Libro de los Muertos" tibetano por

el DR. EWANTS-WENTZ en su estudio *The Tibetan Book of the Dead,* Oxford. El traductor tibetano fué el conocido LAMA KAZI SAM-DUP.

[43] Me parece interesante citar aquí algunas líneas del ensayo sobre el origen de la leyenda de *Don Juan* del DR. G. MARAÑÓN: "Las más altas manifestaciones del espíritu tienen su reverso y su posible degeneración .. Toda actitud religiosa tiene su clave en el amor. En el misticismo, este amor se sublima; y en su delirio adquiere tonalidades eróticas, en el sentido noble de esta palabra, que han interpretado con miopía y estupidez los comentaristas anticlericales del siglo pasado y algunos psiquiatras pedantescos del siglo presente. Pero su existencia no se puede negar. Todo ese erotismo sublimado de los místicos, que a veces roza en la expresión los límites del sensualismo directo, en los alumbrados, en los de esta época, sobre todo, degenera y se convierte en cinismo y en carnal desenfreno. A veces, era difícil hallar la fisura que los separaba... La conmoción corporal que los grandes místicos sufrían al ponerse en relación con Dios, y que nos describe con sublime y casta despreocupación Santa Teresa, es inicialmente la misma, como fenómeno vegetativo, que experimentaban, por ejemplo, las pobres alumbradas de Llerena para entrar en un arrebato de vergonzosa pasión. Las emociones son buenas o malas por su categoría espiritual; pero su trama orgánica es siempre la misma" (GREGORIO MARAÑÓN, *Don Juan,* Buenos Aires, 1946, págs. 21-22).

[44] Sobre el Budismo chino, véanse principalmente las siguientes obras: J. LEGGE, *A Record of Buddhistic Kingdoms, being an Account by the Chinese Monk Fâ-Hien of his Travels in India and Ceylan (a. d. 399-414),* Oxford, 1886.—S. BEAL, *Si-Yu-ki, Buddhist Records of the Western World, translated from the Chinese of Hiuen-Tsiang (a. d. 629),* 2 vol., London, 1884.—T. WATTERS, *On Yan-Chwang's Travels in India, 629-645,* 2 vol., London, 1904-5.—E. CHAVANNES, *Voyages des pélerins bouddhistes...,* Paris, 1894.—J. TAKAKUSU, *Records of the Buddhist Religion in India and Malay Archipelago (a. d. 671-695) by I-Tsing,* Oxford, 1896.—E. CHAVANNES, *Voyage de Song-Yun dans l'Udyâna et le Gandhâra (518-522),* Hanoï, 1903.—E. CHAVANNES y S. LÉVI, *L'itinéraire d'Ou-Kong (751-790),* Paris, 1895.—H. HACKMANN, *Der Buddhismus in China, Korea und Japan,* Tübingen, 1906; *Die Schüler des chinesischen Buddhismus,* Berlin, 1911.—O. FRANKE, *Ein buddhisticher Reformversuch in China,* 1909.— A. FORKE, *Katalog des Pekinger Tripitaka,* Berlin, 1916.—K. L. REICHELT, *Der chinesische Buddhismus,* Stuttgart, 1906.—J. EDKINS, *Chinese Buddhism,* London, 1893.—S. BEAL, *Buddhismus in China,* London, 1884.—E. J. EITEL, *Handbook of Chinese Buddhism,* 1893.—RICHARDS, *Chinese Buddhism,* 1896.—T. SUZUKI, *Outlines of Mahâyâna Buddhism,* London, 1907.—R. F. JOHNSTON, *Buddhist China,* London, 1913.—P. LÉON WIEGER, *Le Bouddhisme Chinois,* 2 vol., Ho-Kien-Fu, 1910-13.—E. LAMAIRESSE, *Le Bouddhisme en Chine et au Thibet,* Paris, 1893.—L. HODOUS, *Buddhism and Buddhists in China,* 1924.—D. H. HACKMANN, *Laien-Buddhismus in China,* 1924.—Véase también el estudio reciente de RENÉ GROUSSET, *La Chine et son art,* Paris, 1951;

el libro de PAUL MASSON-OURSEL, *La filosofía en Oriente,* Buenos Aires, 1947, tiene bibliografía.

[48] Sobre este texto, véase PELLIOT, *Autour d'une traduction sanscrite du Teo-Tö-King,* en "T'ung-Pao", XII, 1912, págs. 338 y ss.

CAPÍTULO VI

[1] Véanse: GUÉRINOT, *Bibliographie Jaina,* París, XII y XIII, págs. 25 y 364.—BLOOMFIELD, *Life and Stories of Parçva,* Baltimore, 1919. *Pârsva* debía vivir a principios del siglo VIII antes de J. C.

[2] Véanse: CHAND. JAINI, *Life of Mahâvîra,* Allahabad, 1908.—JACOBI, en los "Sacred Books of the East", XXII, págs. X-XVII.—BÜHLER, *Über die ind. Sekte der Jaina,* Wien, 1887. La Jainología cuenta con pocos especialistas; JACOBI es el principal, con sus discípulos: Guérinot, Suali y von Glasenapp. Para la bibliografía sobre el Jainismo, véanse: G. BÜHLER, *op. cit.*—CHIMANLAL J. SHAH, *Jainism in North-India,* London, 1932.—A. GUÉRINOT, *Essai de bibliographie Jaina,* Paris, 1907; *La religion djaïna,* Paris, 1926.—VON GLASENAPP, *Der Jainismus,* Berlin, 1925.—HOPKINS, *Religions of India,* London, 1896.—H. JACOBI, *The Metaphysics and Ethics of the Jainas,* Oxford, 1908; *Jaina Sûtra,* en los "Sacred Books of the East", XXII, XLV, Oxford, 1884-95, artículo en la "Encyclop. of. Rel. and Ethics". H. L. JHAVERI, *The First Principles of the Jain Philosophy,* London, 1910.—LEUMANN, en "Indische Studien", 1885.—W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas,* Berlin, 1935.—MARGARITA STEVENSON, *Notes on Modern Jainism,* Oxford, 1910.—L. DE LA VALLÉE POUSSIN, en *Christus, manuel d'histoire des religions,* Paris, 1921.—M. WINTERNITZ, *Die Heiligen Texte der Jainas,* Leipzig, 1920.—HERBERT WARREN, *Jainism in Western Garb, as a Solution to Life's Great Problems,* Madrás, 1912; *Jainism,* Arrah, 1916.

[3] La mejor exposición de esta doctrina se encuentra en *Umâsvâti,* el *Tattvârthâdhigama Sûtra* (siglo V), editado en la "Bibliotheca Indica" de Calcutta, 1905, traducido por JACOBI en "Zeitschrift der deutschen Morgenland", Leipzig, LX, págs. 287-512.

[4] Véanse: HELMUTH VON GLASENAPP, *Die Lehre vom Karman in der Phil. der Jaina, nach den Karmagranthas dargestelt,* Leipzig, 1915.—JACOBI, en la "Encyclop. of Rel. and Ethics", IV, pág. 484.

[5] Sobre los Parsis, véanse: DOSABHAI FRAMJI KARAKA, *History of the Parsis,* London, 1884.—HAUG, *Essays on the Parsis,* London, 1884.—S. F. DESAI, *Community at the cross-road,* New-York, 1948.—J. J. MODI, *Religious ceremonies and customs of the Parsees,* London, 1938.—MENANT, *Les Parsis,* Paris, 1898.

SEGUNDA PARTE

Aparte de los libros citados en el texto de esta segunda parte me ha parecido interesante dar a continuación una bibliografía sumaria de los mejo-

res trabajos generales sobre el pensamiento religioso y filosófico de la China y del Japón.

CHINA

ANDERSON (J. G.): *An Early Chinese Culture*, Peking, 1923.
ARDENNE DE TIZAC (H. D'): *L'art chinois classique*, Paris, 1926.
BIOT (E.): *Le Tcheou-Li ou les Rites des Tchéou*, Paris, 1851.
— *Recherches sur les moeurs des anciens Chinois, d'après le Che-King*, en el "Journal Asiatique", 1843.
BODDE (D.): *China's cultural tradition*, New-York, 1957.
BOERSCHAN (E.): *Chinesische architektur*, Berlin, 1926.
BUSHELL (S. W.): *Chinese art*, London, 1914.
CHANG (C. S.): *Development of neo-Confucian thought*, New-York, 1957.
CHANG (C. Y.): *Life of Confucius*, Formosa, 1954.
CHAVANNES (ED.): *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, 5 vol., Paris, 1895-1905.
— *Le T'ai chan*, Paris, 1910.
— *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Paris, 1913.
— *La divination par l'écaille de tortue*, en "Le Journal Asiatique", 1911.
Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan, Oxford, 1913.
— *De l'expression des voeux dans l'art populaire chinois*, Paris, 1922.
CONFUCIUS: *Analects*, trad. por Ezra Pound, New-York, 1956.
CONRADY: *China*, Berlin, 1902.
CORDIER (H.): *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, Paris, 1920.
— *Bibliotheca Sinica*, 8 fasc., Paris, 1904-1908.
DAVIDSON (M.): *List of published translations from Chinese into English, French and German*, New Haven, 1952-1957.
DEVARANNE (TH.): *Chinas Volksreligion*, Tübingen, 1924.
DUBO (H.): *The Works of Hsüntze*, London, 1927.
DUY VENDACK (J. I. L.): *The Book of Lord Shang*, London, 1928.
— *Etude de Philosophie chinoise*, en "Revue Philosophique", 1930.
DVORAK (R.): *Chinas Religionem*, Münster, 1895-1903.
EDKINGS (J.): *The Evolution of Chinese Language*, en "Journal of the Peking Oriental Society", 1887.
— *China*, London, 1884.
ESCARRA ET GERMAIN: *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, Peking, 1925.
FORKE (A.): *Lun-Hengs. Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung*, en "Mitteilungen des Seminar für Orientalische Sprachen", 1911.
— *The World Conception of the Chinese*, London, 1925.
— *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1927.
— *Die Gedankenwelt des chinesischen kulturkreiss*, München, 1927.

FRANKE (O.): *Das konfuzianische Dogma und die chinesische Staatreligion,* 1920.
— *Die Chinesen,* en "Lehrbuch der Religions-Geschichte", Tübingen, 1924.
FUNG YU-LAN: *The Spirit of Chinese Philosophy,* trad. E. R. Hughes, London, 1947.
GILES (H. A.): *History of Chinese Literature,* London, 1901.
— *Chuang-Tsu, Mystic, Moralist and Social Reformer,* London, 1889.
— *Lao Tzu and the Tao-Té-King.*
— *Religion of Ancient China,* London, 1905.
— *Confucianism and its Rivals,* London, 1915.
GRANET (M.): *Fêtes et chansons anciennes de la Chine,* Paris, 1919.
— *La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale,* Paris, 1920.
— *La religion des Chinois,* Paris, 1922.
— *Danses et légendes de la Chine ancienne,* Paris, 1926.
— *La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise,* en "Annales de l'Ecole les Hautes-Etudes", Paris, 1934.
— *La Pensée chinoise,* Paris, 1934.
GROUSSET (R.): *Histoire de l'Asie,* Paris, 1922.
— *La Chine et son art,* Paris, 1951.
GROOT (J. J. M. DE): *The Religious System of China,* Leyden, 1892-1931.
— *The Religion of the Chinese,* New York, 1910.
— *Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswessens und der Wissenschaften China,* Berlin, 1918.
HACKMANN (H.): *Chinesische Philosophie,* München, 1927.
HAUER: *Die Chinesische Dichtung,* Berlin, 1909.
HIRTH: *The Ancient History of China to the End of the Chou Dynasty,* New York, 1909.
— *Chinese Metallic Mirrors,* New York, 1906.
HOARE (J. C.): *God and Man in the Chinese Classics,* Ningpo, 1895.
HOPKINS: *Chinese Writings in the Chou Dynasty,* en "The Journal of the Royal Asiatic Society", 1925.
HSÜEH (K. C.): *Chinese culture and Christianity,* Formosa, 1957.
HUGHES (E. R. and K.): *Religion in China,* New-York, 1950.
HU-SHIH (SUH-HU): *The Development of the Logical Method in Ancient China,* London, 1922.
KANG WOO: *Histoire de la bibliographie chinoise,* Paris, 1938.
KARLGREN (B.): *Etude sur la phonologie chinoise,* Leyden et Stockholm, 1913.
— *Sound and Symbol in China,* London, 1923.
— *Analytic Dictionary,* Paris, 1923.
— *Philology and Ancient China,* Oslo, 1926.
KRAUSE (F. E.): *Ju-Tao-Fo, Die religiösen und philosophischen Systeme,* en "Ostansiens", München, 1924.
LALOY (L.): *La musique chinoise,* Paris, 1910.
LAO TZU: *Tao Teh King,* New-York, 1958.

Legge (J.): *The Notions of the Chinese concerning God and Spirits,* Hong-Kong, 1852.
— *The Religion of China,* London, 1880.
Laufer (B.): *Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion,* Chicago, 1912.
— *Chinese Pottery of the Han Dynasty,* Leyden, 1909.
Levenson (J. R.): *Confucian China and its modern fate,* Berkeley, 1958.
Lin Yutang: *Wisdom of Confucius,* London, 1958.
Margouliès (G.): *La langue et l'écriture chinoise,* Paris, 1943.
Maspero (H.): *La Chine antique,* Paris, 1927.
— *Le mot "ming",* en "Journal Asiatique", 1927.
Masson-Oursel (P.): *La Philosophie comparée,* Paris, 1923.
— *Etude de Logique comparée,* en "Revue de Philosophie", 1917.
— *La Démonstration confucéenne,* en "Revue d'Histoire des Religions", 1916.
Parker (E. H.): *China and Religion,* London, 1905.
Pelliot (P.): *Jades archaïques de la collection Loo,* Paris, 1921.
— *Notes sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain,* en "Journal Asiatique", 1921.
Plath: *Fremde barbarich Stämme in alten China,* München, 1874.
Popoff: *Le Panthéon chinois,* 1907.
Przyluski: *Le sino-tibétain,* en "Langues du Monde", Paris, 1924.
Reville (A.): *La religion chinoise,* Paris, 1889.
Richthofen: *China,* Berlin, 1877-1912.
Riencourt (A. de): *Soul of China,* Toronto, 1958.
Rosthorn: *Geschichte Chinas,* Stuttgart, 1923.
Soothill (W. E.): *Les trois religions de la Chine,* Paris, 1934.
Saussure (L. de): *Les origines de l'astronomie chinoise,* Paris, 1930.
Schindler (B.): *The Development of Chinese Conception of Supreme Being,* en "Asia Maior", I.
— *Das Priestertum im alten China,* Leipzig, 1919.
Schmitt (E.): *Die Grundlagen der chinesischen Che,* 1927.
Steele (J.): *I Li, Or the Book of Etiquete and Ceremonial,* London, 1917.
Suzuki (Daisetz Teitano): *Brief History of Early Chinese Philosophy,* London, 1914.
Tchang Fong: *Recherches sur les os du Ho-Nan et quelques caractères de l'écriture ancienne,* Paris, 1925.
Tucci (G.): *Storia della filosofia cinese antica,* Bologna, 1921.
Wisser (M. W. de): *The Dragon, in China and Japon,* Amsterdam, 1913.
Voretzch (E. A.): *Altichinesische Bronzen,* Berlin, 1924.
Waley (A.): *The Temple and other Poems,* London, 1923.
Welch (H.): *Parting of the way,* London, 1957.
Werner (E. T. C.): *Myths and Legends of China,* London, 1924.

WIEGER (P. L.): *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hien-Hien, 1917, y Paris, 1922.
— *Les Pères du système taoïste*, Hien-Hien, 1913.
— *La Chine à travers les âges*, Hien-Hien, 1920.
— *Caractères*, Ho-Kien-Fou, 1903.
WILHELM (R.): *Dchuang dsi, das wahre Buch vom südlischen Blütenland*, Jena, 1920.
— *Lia dsi, das wahre Buch von quellenden Urgrund*, Jena, 1921.
— *Lû Puh-wei, Frühling und Herbst*, Jena, 1927.
— *Kungste (Confucio)*, Madrid, 1926.
— *Laotsé y el Taoísmo*, Madrid, 1926.
— *Chinesische Lebensweiheit*, Tübingen, 1950.
WOO KANG: *Les trois théories politiques du Tch'ouen T'sieou*, Paris, 1932.
WYLIE: *Notes on Chinese Literature*, Shanghai, 1902.
YUAN (CHAUCER): *La philosophie politique de Mencius*, Paris, 1927.
ZACH (E. VON): *Lexikographische Beiträge*, Peking, 1902.
ZENKER (E. V.): *Geschichte d. chinesische Philosophie*, 2 vol., 1926-27.
ZOTTOLI (P.): *Cursus litteraturae sinicae*, Shanghai, 1879-1882.

JAPÓN

(Las siglas TASJ significan: "Transactions of the Asiatic Society of Japan").

L'Art japonais à travers les siècles, Paris, 1958.
ASTON (W. G.): *Shintô, the Way of the Gods*, London, 1905.
— *A History of Japanese Literature*, New York, 1937.
— *Shintô*, en la "Encyclopaedia of Religion and Ethics" (J. Hastings), volumen XI, págs. 462-71.
BALLOU (ROBERT O.): *Shintô, the Unconquered Enemy*, New York, 1945.
BELLAH (R. N.): *Tokugawa religion*, Toronto, 1957.
A bibliography of representative Writings on Japanese Culture and Science, ed. por el Departamento cultural del Ministerio de Asuntos Exteriores de Tokyo, 1947.
BRINKLEY (F.): *Japan and China; their History, Arts, and Literature*, London, 1903-4.
BUCHANAN (REV. D. C.): *Inari; its Origin, Development and Nature*, en TASJ, XII, ser. 2, diciembre 1935.
CHAMBERLAIN (B. H.): *Things Japanese*, London, 1901.
— y MASON (W. B.): *Japan*, London, 1907.
COBBOLD (G. A.): *Religion in Japan*, London, 1894.
ENDO (R.): *Oriental Ethics*, Tokyo, 1909.
EMBREE (JOHN F.): *The Japanese*, The Smithsonian Institution, 1943.
— *The Japanese Nation*, New York, 1945.

la mutación de las cosas con el *po*; desde su nacimiento, el *po* llega a ser *yang* y se llama *huen*", significa que el hombre, en su concepción es un ser pasivo, *yin*, "*po*", y que, naciendo, se vuelve activo, *yang*, "*huen*".

[5] Léase la relación sumamente característica de la toma del Poder del príncipe Wen de Tsin en GRANET, *La civilisation chinoise*, París, 1929, páginas 30 y ss.

[6] En las *Mémoires historiques de Se-Ma-Ts'ien*, II, pág. 188, trad. de CHAVANNES.

CAPÍTULO III

[1] En su libro *L'Art bouddhique*, París, 1921, pág. 73. Además de las obras indicadas en la bibliografía general al fin del libro, véanse los trabajos siguientes sobre Lao-Tse y su pensamiento: ROTERMUND, *Die Ethik Lao-Tzes mit besonderer Bezugnahme auf die budhistische Moral*, 1874.—R. DVORAK, *Lao-tsi und seine Lehre*, Münster, 1903.—R. STÜBE, *Lao-Tse, seine Persönlichkeit und seine Lehre*, Tübingen, 1912.—MOSES CHIU, *Kritische Betrachtungen über Lau-tze und seine Lehre*, 1911.—DR. H. HAAS, *Lao-tsze und Konfuzius. Einleitung in ihr Spruchgut*, Leipzig, 1920.—R. WILHELM, *Lao-tse und der Taoismus*, Stuttgart, 1925 (traducido al español).—HENRI CORDIER, *Lao-Tseu*, 1911.—H. G. GILES, *The Remains of Lao-Tzu*, en "China Review", XIV, Hong-Kong, 1886.—C. H. BJERREGAARD, *The Inner Life and the Tao-Teh-King*, 1912.—G. TUCCI, *Storia della filosofia cinesa antica*, Bologna, 1921.

[2] Sobre el Taoísmo en general, véanse: L. WIEGER, *Le canon taoïste* Ho-Kien-Fu, 1911.—M. KERN, *Konfuzianismus und Taoismus*, Leipzig.—H. MÜLLER, *Über das taoistische Pantheon der Chinesen*, en "Zeitschrift für Ethnologie", Berlin, 1911.—EDKINS, *Place of Hwang-Ti in early Taoism*, en "China Review", XV, Hong-Kong.—J. J. M. DE GROOT, *On the Origin of the Taoist Church*, en "Transac. of the 3rd Intern. Congress of the History of Religions", Oxford, 1908.—G. TUCCI, *Apologia del Taoismo*, Roma, 1924.—KARL DALLAGS, *Lao-Tse*, Innsbruck, 1921.—J. HAYSINGER, *The Light of China, The Tao-Teh-King of Lao-Tsé*, Philadelphia, 1903.—WEDDIGEN, *La théodicée de Lao-tze*, Louvain, 1885.—A. FORKE, *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1934.—H. WELCH, *Parting of the Way*, Washington, 1957.

[3] En su trabajo *Les Pères du système taoïste*, I, págs. 122 y ss.

[4] Su obra fué traducida varias veces en Occidente: H. A. GILES *Chuang-tsu, Mystic, Moralist and Social Reformer, translated from the Chinese*, London, 1889.—J. LEGGE, *The Writtings of Kwang-Zze in the Texts of Taoism*, en "The Sacred Books of the East", XXXIX y XL, Oxford, 1891.—P. LÉON WIEGER, *Les Pères du système taoïste*, Ho-Kien-Fu, 1913.—M. BUBER, *Tschuang-tse, Reden und Gleichnisse*, Leipzig, 1922.—R. WILHELM, *Dshuang-dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Jena, 1912.

[5] Traducción de G. TUCCI, *Apologia del Taoismo*, Roma, 1924, págs. 36-37.

[6] Véase ANTON FORCKE, *Yang-Chu's Garden of Pleasure, translated from the Chinese*, London, 1912.

[7] En su libro *Der chinesische Buddhismus*, Basel-Stuttgart, 1926, páginas 29 y 148 y ss.

[8] Existen numerosas traducciones: la de STANISLAS JULIEN, Paris, 1835; la de JAMES LEGGE, Oxford, 1891; la de ABEL RÉMUSAT, Paris, 1816; la de L. DE ROSNY, Paris, 1856; la de F. H. BALFOUR, Shanghai, 1884; la de P. CARUS y F. SUZUKI, Chicago, 1916; la de J. WEBSTER.

[9] Véase R. PETRUCCI, *Le Kie-tse yuan hua-chuan, traduit et commenté*, Leyden, 1912; *La philosophie de la Nature dans l'art d'Extrême-Orient*, Paris, 1910.

[10] Traducida en el trabajo de E. F. FENELLOSA, *Ursprung und Entwickelung der chinesischen und japanischen Kunst*, Leipzig, 1913. Citado por Zenker. Véase también sobre los paisajistas chinos Sung: RENÉ GROUSSET, *Historia de China*, Barcelona, 1944, págs. 180-190.

[11] Sobre el arte chino, véanse: S.-W. BUSHELL, *L'art chinois*, Paris, 1910.—LÉON CAHUN, *Introduction à l'histoire de l'Asie*, Paris, 1896.—EDOUARD CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, 2 vol., Paris, 1909; *La peinture chinoise au Musée Cernuschi*, en "Ars Asiatica", vol. I, Bruxelles-Paris, 1914.—ERNEST F. FENOLLOSA, *L'art en Chine et au Japon*, Paris, 1900.—H. FOCILLON, *Hokusai*, Paris, 1914; *L'art bouddhique*, Paris, 1921.—LOUIS GONSE, *L'art japonais*, 2 vol., Paris, 1883.—A. GRUNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus in Thibet und der Mongolei*, Paris-Leipzig, 1900; *Handbook of the Old Shrines and Temples and their Treasures in Japan*, Tokio, 1920.—LAFCADIO HEARN, *Le Japon*, Paris, 1914.—ADHÉMARD LECLÈRE, *Le Buddhisme au Cambodge*, Paris, 1899.—C. LEEMANS, *Boro-Boudour*, 13 vol., Leyden, 1874.—P.-A. LEMOISNE, *L'estampe japonaise*, Paris, 1915.—G. MIGEON, *Au Japon, promenades aux sanctuaires de l'art*, Paris, 1908.—KAKUZO OKAKURA, *The Ideals of the East with special Reference to the Arts of Japan*, London, 1903.—MAURICE PALEOLOGUE, *L'art chinois*, Paris, 1887.—RAPHAEL PETRUCCI, *Les peintres chinois*, Paris; *La philosophie de la nature dans l'art de l'Extrême Orient*, Paris; *Encyclopédie de la peinture chinoise*, Paris, 1918.—A. DE POUVOURVILLE, *L'art indochinois*, Paris, 1894.—W. VON SEIDLITZ, *Geschichte des japanischen Fabernholtzschnitts*, Dresden, 1897.—AUREL STEIN, *Ancient Khotan*, 2 vol., Oxford, 1907.—SIREN, *Histoire de la peinture chinoise*, Bruxelles-Paris.—El libro de GROUSSET, *La Chine et son art*, Paris, 1951, ya citado, contiene una bibliografía al día.—Importante es el libro de W. C. WHITE, *Bronze culture of ancient China*, Toronto, 1956.

CAPÍTULO IV

[1] Bibliografía especial sobre Confucio: R. DVORAK, *Konfuzius und seine Lehre*, 1895.—U. HATTORI, *Konfucius*, Frankfurt am Main, 1902.—R. STÜ-

BE, *Das Zeitalter des Confucius,* Tübingen, 1913.—BORNEMANN, *Konfuzius,* 1916.—R. WILHELM, *Khung-tse, Leben und Werk,* Stuttgart, 1925 (traducido al español).—G. G. ALEXANDER, *Confucius, the Great Teacher,* 1890.—P. D. BERGEN, *The Sages of Shantung, Confucius and Mencius,* London, 1913.—DR. LEGGE, *Kühnert,* 1896.—E. SCHMITT, *Konfuzius, sein Leben und seine Lehre,* Berlin, 1926.—P. MASSON-OURSEL, *La démonstration confucéenne,* en "Revue de l'histoire des religions", 1913.—G. WALSHE, *Confucius and Confucianism,* Shanghai, 1910; *Confucius,* en "Encyclop. of Relig. and Ethics".—S. GABRIELLI, *Encheiridion Confuciano,* Roma, 1901.—DR. B. LAUFER, *Confucius and his Portraits,* Chicago, 1912.—A. FRANKE, *Das Konfuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion,* 1920.—C. S. CHANG, *Developpment of neo-Confucian thought,* New-York, 1957; *Life of Confucius,* Taipei, 1954.—PIERRE DO-DINH, *Confucius et l'humanisme chinois,* Paris, 1958.

[2] Sobre este punto, véanse: PAUTHIER, *Confucius et Mencius,* Paris, 1874.—KU-HUNG-MING y F. BORREY, *Le catéchisme de Confucius,* Paris, 1927.—FR. JUAN BAUTISTA SE-TSIEN KAO, *La filosofía social y política del Confucianismo,* Buenos Aires, 1945.—COUVREUR, *Les quatre Livres avec un commentaire abrégé en chinois et une double traduction en français et en latin,* Ho-Kien-Fu, 1896; *Le Li-Ki, traduit en français et en latin,* 1913, 2 vol.; *Le Schu-King, texte chinois et traduction française,* Hien-Hien, 1916.—J. LEGGE, *The Sacred Books of China,* Oxford, 1879. Véase también la bibliografía general al final del libro.—H. A. GILES, *History of Chinese Literature,* London, 1901; *Lao-Tzu and the Tao-Té-King,* en "Adversaria sinica", III.

[3] El *Y-King* es, según la tradición, el libro más antiguo de China; su texto actual ha sufrido muchas transformaciones y no se puede aceptar su autenticidad sino bajo grandes reservas; se fechan las partes más antiguas del texto en el período de las primeras dinastías; los comentarios más antiguos del texto canónico fueron compuestos antes de Confucio y también por él y su escuela. Las traducciones de HARLEZ (Bruselas, 1889), de PHILASTRE ("Annales du Musée Guimet", VIII y XXIII), de LEGGE (Oxford, 1882), de RICARDO WILHELM (Jena, 1924), son las más conocidas. El libro es una colección lexicológica y filosófica de comentarios sobre los 64 *kua,* figuras formadas por las combinaciones de los ocho trigramas (*pa-kua*), residuos de una antigua escritura, según ciertos autores, anterior a la escritura ideográfica. Los comentarios clásicos son los de Wu-Wang y su hijo, el Duque de Cheu (Cheu-Kung), pertenecientes a la dinastía Cheu (1122 antes de J. C. - 255 después de J. C.), que hicieron del libro un texto de adivinación. Existen más de 1.400 comentarios, todos diferentes, sobre este texto: los diez más antiguos forman parte del canon bajo el nombre de "alas".

[4] Sobre Mong-Tse, véanse: R. WILHELM, *Mong dsi* (*Mong-ko*) (traducción alemana con explicaciones), Jena, 1916.—J. LEGGE, *The Life and Works of Mencius with Essays and Notes,* London, 1875, 2.ª edic., 1895.—F. C. M. WEI, *The Political Principles of Mencius,* 1916.—K. MOOTZ, *Die chinesische Weltanschauung, dargestellt auf Grund der ethischen Staatslehre*

des Philosophen Meng-dse, Strasbourg, 1912.—ABEL RÉMUSAT, *Meng-Tseu, philosophe chinois,* Paris, 1829.—E. V. ZENKER, *op. cit.*—E. FABER, *The Mind of Mencius,* London, 1882.—"Encyclop. of. Rel. and Ethics", VIII, páginas 547-49.

[5] Sobre este filósofo, véanse: SUZUKI, *History of Early Chinese Philosophy,* London, 1914.—HOMER H. DUBBS, *Hsün-tse, The Moulder of Ancient Confucianism,* London, 1927. *Siun-Tse* o *Siung-K'uang* se llamó también *Siun-King,* "Siun el Ministro", porque tuvo un título honorífico en la corte de los *Ts'i.* Procedía de una importante familia emparentada con los señores de *Tsin.*

[6] Citado por M. GRANET, *La Pensée chinoise,* pág. 568.

[7] Puede consultarse sobre esto: KUÈ HUNG-MING, *Papers from a Viceroy's Yamen,* Jena, 1911.—ZENKER, *op. cit.*

CAPÍTULO V

[1] Sobre Mei-Ti, véanse: A. FORKE, *Meiti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke,* Berlin, 1922.—Z. L. YIH, *Introduction to Mo-Tzu,* 1922.—ALEXANDRA DAVID, *Le philosophe Meh-Ti et l'idée de solidarité; socialisme chinois,* London, 1907.—G. TUCCI, *Aspirazione di pace e necessita di guerra nell estremo Oriente,* Roma, 1917.—J. LEGGE, *The Opinions of Mih-Teih,* en "Chinese Classics", II.

[2] Sobre estas comunidades religiosas, véase GILES, *Religion of Ancient China,* London, 1905, pág. 221.

[3] Sobre la lógica china, véanse: HU-SHIH, *The Development of the Logical Method in Ancient China,* 1922.—O. FRANKE, *Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen,* Leyden, 1906.—SIGIURA, *Hindu Logic as preserved in China and Japan,* Boston, 1900.—P. MASSON-OURSEL, *Evolution de la logique chinoise,* en "Revue Philosophique", julio de 1917.

[4] Véanse: MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une théorie comparée du sorite,* en "Revue Métaphysique", nov. de 1912, y en "Revue Philosophique", julio de 1917, febrero de 1918.—MARCEL GRANET, *Fêtes et chansons de la Chine,* Paris, 1919, págs. 233 y ss.

[5] Texto extraído de WIEGER, *Textes historiques,* pág. 462. La obra de Thung-Chung-Chu, compuesta de artículos diversos, se conoce ahora bajo el nombre de *Ch'uen-Ts'ieu-Fan-Lu.* Véase HACKMANN, *Chinesische Philosophie,* München, 1927.

[6] Una traducción de sus obras fué hecha por ALFRED FORKE bajo el título *Lun-Heng, Philosophical Essays of Wang-Ch'ung,* London-Leipzig-Shanghai, 1907-11, 2 vol.

[7] Véanse CH. DE HARLEZ, *L'école philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Sing-Li),* Bruxelles, 1890.—W. A. MARTIN, *The Cartesian Philosophy before Descartes,* Shanghai, 1894.—J. P. BRUCE, *Chou-hsi and his Masters. An Introduction to Chou-hsi and the Sung School of Philosophy,* London, 1923.

[8] Sobre Chu-Hi, véanse: STANISLAS LE GALL, *Le philosophe Tchou-hi, sa doctrine, son influence,* Shanghai, 1894.—J. P. BRUCE, *Chu-Hsi, the Philosophy of Human Nature, translated from Chinese with Notes,* London, 1922; *Chu-Hsi and his Masters,* London, 1923; *The Humanness of Chu-Hsi,* London, 1925. Los textos fueron traducidos por DE HARLEZ en 1889.

[9] Por ejemplo, W. A. P. MARTIN, *The Cartesian Philosophy before Descartes,* Shanghai, 1894.

[10] Sobre este punto véanse los trabajos de OKAKURA, *Die japanische Volksseele,* Wien-Leipzig, 1906.—ARTH. LLOYD, *Historical Development of the Sushi-philosophy in Japan,* en "Transact. of Asiat. Society of Japan" XXXIV, parte IV.—J. B. DUTHU, *Le Confucianisme japonais,* en "Mélanges japonais", 1910.—TETSUJIRO INOUZE, *Die japanische Philosophie,* en "Die Kultur der Gegenwart", Leipzig-Berlin, 1923, I, 5.

[11] Sobre este filósofo, véase FREDERICK GOODRICH HENKE, *The Philosophy of Wang-Yang-Ming, translated from the Chinese,* London-Chicago, 1916.—F. G. HENKE, *A Study in the Life and Philosophy of Wang-Yang-Ming,* en "Journal of the North-China Branch of the Roy. As. Soc.", XLIV, 1913. — WANG-YANG-MING, *A Chinese Idealist,* Chicago, 1914. — PAUL S. REINSCH, *Intellectual and Political Currents in the Far East,* New-York, 1911.

[12] JUAN MARÍN, *China,* Buenos Aires-México, 1944, pág. 15.

[13] LIN-YUTANG, *Sabiduría china,* Buenos Aires, 1945, págs. 11-12.

[14] EMILE BRÉHIER, *Historia de la Filosofía,* Buenos Aires, 1944, pág. 842.

CAPÍTULO VI

[1] Este capítulo ha aparecido en parte en la "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives", tomo VII, núm. 25, 1948.

[2] El más antiguo testimonio del uso del término *Shintô* se encuentra en el *Nihongi*: "El emperador Yômei (540-587) creía en la Ley de Buda y veneraba el Shintô" (ASTON, *Nihongi,* II, pág. 106).

[3] Citado por D. C. HOLTOM, *The Meaning of Kami,* en "Monumenta Nipponica", III, 1 y 2, Tokyo, Sophia University, 1940-41.

[4] HOLTOM, *Modern Japan and Shintô Nationalism,* Chicago, 1943.

[5] Eso ocurrió en el siglo III después de J. C., con motivo de la muerte del joven príncipe *Yamato-hiko,* según las crónicas de aquel tiempo.

[6] Véase la "Jewish Encyclopaedia", XI, págs. 282-83.

[7] Citado por SATOW, *The Revival of Pure Shin-Tau,* en "Transactions of Asiatic Society of Japan", III, Yokohama, 1883, pág. 72.

[8] INAZO NITOBE, *Lectures on Japan,* Tokyo, 1936.

[9] KANZAKI KAZUSAKU, *The Doctrine of Shintô Honkyotu* (enero 1930), citado por HOLTOM, *The National Faith of Japan.*

[10] SHOZO KONO, *Jingishi Gaiyo* (*Historia del Japón y del Shintô*), Tokyo, 1927.

GLOSARIO DE TERMINOS

Las palabras sánscritas que figuran en estos índices han sido transliteradas según el sistema utilizado en los libros occidentales, donde por razones tipográficas no se pueden utilizar los signos diacríticos. El alfabeto clásico, la *devanâgarî* (alfabeto de "la ciudad de los dioses" con el sentido de perfección sagrada), se compone de nueve vocales, cuatro diptongos, cinco grupos de cinco oclusivas: guturales, palatales, cacuminales, dentales y labiales, cuatro semivocales, tres sibilantes, una aspiración (*h*), una aspirada sorda (el visarga), y una resonancia nasal (el anusvara).

La transcripción occidental del sáncrito está regida por el sistema establecido en el Congreso Internacional de Orientalistas de 1894; utiliza puntos diacríticos para las oclusivas, las cacuminales, las nasales, las sibilantes, y las formas vocálicas de las R, $\bar{R}$, L.

En este libro he seguido la costumbre de no hacer diferencias entre las cacuminales y las dentales y las formas vocálicas de las R, $\bar{R}$ y L. El especialista podrá fácilmente transcribir la forma exacta de la ortografía sánscrita. La única dificultad reside en la transcripción de las sibilantes (las tres *s*: dental, cacuminal y palatal): sobre la palatal los autores varían según los países en los libros de divulgación. Los franceses transcriben la sibilante palatal fricativa sorda mediante *ç*; los ingleses, mediante *sh*; los alemanes mediante *sch*, para reproducir el sonido lo más exactamente posible a la correspondencia de su propia lengua. He escogido la transcripción *sh*. En cuanto a la *s* cacuminal, he seguido la costumbre de confundirla con la *s* dental. La diferencia que se puede notar en la ortografía de algunas palabras compuestas proviene de las leyes del *sandhi*, que transforman el final de cada palabra cuando se liga con el comienzo de la siguiente. Dentro de las vocales, las largas se diferencian claramente de las breves por el acento circunflejo que llevan.

Para mayor comodidad del lector, en estos índices el orden alfabético es el latino y no el de las gramáticas hindúes y diccionarios sánscritos.

Por fin, para no extrañar al lector, he puesto una *s* al final de las palabras sánscritas para indicar el plural (las *upanishads*, los *gunas*, etc.); aunque en realidad el plural de numerosas declinaciones sánscritas no lleva esta letra (sobre todo en el genitivo y locativo plural).

En cuanto a la pronunciación, la *c* se pronuncia siempre como la *ch* española; la *j* como *dj*; la *g* es siempre dura, como en castellano delante de a, o, u.

En cuanto a las palabras chinas y japonesas, no existen breves ni largas; las palabras se pronuncian como están escritas. Por lo que se refiere a la pronunciación de *ch* es idéntica que en castellano, la *h* es más aspirada, la *j* como el grupo *dj*, la *g* es siempre dura, como en castellano delante de a, o, u, la *w* como *u* en castellano (wen = uen, wu = uu), y la *z* como el grupo *ds*.

I. GLOSARIO DE NOMBRES PROPIOS

Abreviaturas: *h.*, terminología védica e hinduísta; *b.*, terminología budista; *j.*, jainista; *c.*, china; *jp.*, japonesa.

(Los títulos de las obras están en cursiva)

A

Abha devas: dioses budistas.
Abhâsvara devas: dioses budistas.
Abhidharma-hridaya Shâstra: texto budista.
Abhidharmakosha: texto budista.
Abhidharmavibhâsâ: texto budista.
Abhinandana: personaje jainista.
Abhinava Gupta: fundador de una escuela shaivista.
Abhiniskramana: texto budista.
Abhisamayâlamkâra: texto budista.
Achâradashâh: texto jainista.
Achârya Jinasena: autor jainista.
Adhvaryu: el sacrificador védico.
Adhyâyah: un capítulo en los textos hindúes.
Aditi: diosa védica.
Aditya: dios del sol, *h.*
Adityas: grupo genérico de dioses, *h.*
Agamaprâmânya: textos de filosofía vaishnava, *h.*
Agamas: escuela shaivista; textos tántricos, *h.*
Aghnyâ: la vaca sagrada, "la que no se puede matar", *h.*
Agni: dios del fuego, *h.*
Agnihotra: sacrificio védico.
Ahirbudhnya Samhitâ: texto vaishnava, *h.*
Ahmedabad: ciudad del NO. de la India.
Ahura: el dios iranio del cielo, Ahura Mazda.
Aitareya: texto védico, una de las grandes Upanishads.
Ajita: personaje jainista.
Ajîvikas: secta jainista.
Akanishtha devas: dioses budistas.
Akanittha: nombre pâli de Akanishtha.
Akashânantyâyatana devas: dioses budistas.
Akbar: emperador mogol (1556-1605).
Akiñchaniyâyatana devas: dioses budistas.
Akshapâda Gotama: véase Gotama.
Akshobhya: Buda de contemplación.
Akula: aspecto de Shiva, *h.*
Aligarth: ciudad de la India.
Alvârs: místicos vaishnavas, *h.*
Amarâvati: lugar budista.
Amaterasu-ookami: la Gran Diosa japonesa.

Ameku-mahito: dios japonés.
Ameno-iva: la gruta celeste japonesa.
Ameno-manai: el pozo celeste japonés.
Ameno-minakanushi-no-kami: dios japonés.
Ameno - oshisho - mimi - no - mikoto: dios japonés.
Ameno-toko-tashi-no-kami: dios japonés.
Amidakyo: texto jôdo, *jp*.
Amitâbha: nombre de un Buda en contemplación.
A-mi-ta-fu: nombre chino de Amida.
Amitâyurdhyânasûtra: texto budista.
Amoghasiddhi: Buda de contemplación.
Amoghavajra: autor budista.
Amrita: licor divino de los tiempos védicos y por extensión el inmortal, *h*.
Ananda: la felicidad, nombre de un discípulo de Buda.
Anandatîrtha: véase Mâdhva.
Ananta: personaje jainista.
Anañjasappâya-suttanta: texto budista.
Anekântajayapatakâ: texto jainista.
Anga: provincia del N. de la India; sección de un libro; la disciplina del Yoga, *h*.
Angiras: los brujos negros védicos.
Anguttara Nikâya: texto budista pâli.
Aniruddha: filósofo sânkhya; aspecto de Dios, *h*.
An-Kieu-Wang-Pen: antiguo texto del *Tao-Te-King*.
Anojjâ: hija de Mahâvîra.
Antakriddashâh: texto jainista.
Anurâdhapura: monasterio budista de Ceilán.
Anuruddha: nombre de un discípulo de Buda.
Anuttararaupapâti: texto jainista.
Anuyogadvâra: texto jainista.
Apadâna: texto del canon budista.
Apâmârga: pieles negras de antílopes en la magia védica.
Apramânâbha devas: dioses budistas.
Apramânashubha devas: dioses budistas.
Apsara: ninfa del agua, *h*.
Ara: personaje jainista.
Arâda kâlâma: instructor del Buda.
Aranyakas: textos védicos y meditaciones en la selva, *h*.
Aranyânî: diosa védica de la selva.
Arbuda: demonio védico; nombre de un infierno, *b*.
Ardhamâgadhî: idioma del canon jaina.
Ardhanârîsha: forma antigua de Shiva.
Aria: pueblos invasores de la India; santo; noble brahmánico.
Arishtanemi: personaje jainista.
Arjuna: discípulo de Shrî Krishna y héroe de la *Bhagavad Gîtâ, h*.
Arshan: la lengua sagrada de los jainas.
Aruneya Upanishad: texto sagrado, *h*.
Arûpaloka: cielo budista.
Aryadeva: doctor budista.
Asâdha: uno de los heterodoxos jainistas.
Asam: región del NE. de la India.
Asamjñasattvas devas: dioses budistas.
Asanga: doctor budista.
Ashivara-no-nakatu-kuni: el Japón.
Ashoka: emperador de la dinastía de los Mauryas (274-236 a. J. C.).
Ashvaghosa: doctor budista.
Ashvamitra: uno de los heterodoxos jainistas.
Ashvins: gemelos divinos védicos.
Asikaga: escuela artística japonesa.
Aso: monte sagrado japonés.
Asura: el dios védico del cielo; los titanes; seres del mundo de las tinieblas, *h*.

Atapa: véase Atâpya devas.
Atâpya devas: dioses budistas.
Atata: infierno budista.
Atharvan: los buenos hechiceros védicos.
Atharvashiras Upanishad: texto sagrado, *h.*
Atharvaveda: el cuarto *Veda*, en verso y prosa.
Atmabodha Upanishad: texto sagrado védico.
Atri: antiguo profeta védico.
Atthakathâs: textos budistas cingaleses.
Aturapratyâkhyâna: texto jainista.
Audh: provincia de la India.
Avalokita o Avalokiteshvara: Bodhisattva de contemplación.
Avashyaka: texto jainista.
Avatamsaka: texto budista.
Avesta: los libros sagrados de la religión de Zoroastro.
Avîchi: infierno budista.
Aviha: véase Avriha.
Avriha devas: paraíso budista.
Ayâranga: texto jainista.
Ayodhya: antiguo nombre de la ciudad de Udh.

B

Bâdârâyana: fundador de la escuela Vedânta, *h.*
Bâla Krishna: aspecto del dios Krishna joven, *h.*
Barogil: valle que conduce por el Pamir al Turkestán.
Beltolah: templo tántrico, *h.*
Beluchistân: parte SO. de la meseta del Irán paralela al Indo.
Benarés: ciudad sagrada del N. de la India.
Besahr: pueblo histórico del N. de la India.
Bhadrabâhu: autor jainista.
Bhadrakâlî: aspecto de la Shakti de Shiva, *h.*
Bhagavad Gîtâ: véase *Gîtâ*.
Bhagavata: el bienaventurado, nombre de Krishna, *h.* y *b.*
Bhâgavatas: secta vaishnavista, *h.*
Bhâgavata Purâna: texto mitológico sagrado de los Vaishnavas, *h.*
Bhagavatî (Vyâkkyâprajñapati): texto jainista.
Bhagvanpur: lugar del N. de la India.
Bhairava: aspecto de Shiva, *h.*
Bhairavi: aspecto de la shakti de Shiva, *h.*
Bhaktaparijñâ: texto jainista.
Bhâskara: filósofo de la escuela del Vedânta, *h.*
Bhâsya: comentarios, *h.*
Bhaumas: especie de asuras.
Bhava: nombre del dios Shiva; la existencia, *b.*
Bhiksu o Bhikku: el monje budista.
Bhiksuni: la monja budista.
Bhikkunî-Samyutta: texto budista.
Bhîma: nombre de Shiva, *h.*
Bhrigus: el Prometeo hindú.
Bidatu: emperador japonés.
Bihar: ciudad y provincia del N. de la India.
Bimbisâra: rey de Magadha.
Birushana: nombre japonés del Vairochana.
Bodh-Gayâ: el lugar de la iluminación de Buda.
Bodhicharyâvatâra: texto budista.
Bodhisattva: el futuro Buda en el Mahâyâna, *b.*
Bodhisattvabhûmi: texto budista.
Bodhisattvapitaka: texto budista.
Boghazkoï o Boghaz-Keni: aldea del Asia Menor donde se encontraron restos de ciudades hititas.

C

CH

Chen-K'i-Tung: hombre de Estado, *c.*
Chen-Sien-Kia: miembro de la escuela Lu-huo, *c.*
Chen-Tao: hombre de Estado, *c.*
Chen-Yen: escuela budista china.
Cheng: emperador chino.
Cheng-Che-Lun: monje budista chino.
Cheng-Ging: nombre de taoísta.
Ch'eng-Hao: filósofo chino.
Cheng-Mong: obra de Chang-Tsai, *c.*
Cheng-Te: emperador chino.
Cheng-Ti: el Soberano de Abajo, *c.*
Ch'eng-Ti: emperador chino.
Ch'eng-Y: filósofo chino.
Cheng-Yu: el santo edicto confucianista.
Cheu: dinastía china.
Cheu-Kung: duque de Cheu, *c.*
Cheu-Tse o Cheu-Tien-Y: filósofo chino.
Cheu-Yi-Ts'an-T'ung-K'i: obra taoísta.
Ch'i: dinastía china.
Chi-Tsû: filósofo budista japonés.
Chiang-Kai-Chek: generalísimo chino.
Ching-Tu: escuela budista china.
Chittatong: ciudad del Pakistán.
Ch'iu-T'siu: texto confucianista.
Chon-Tang: emperador chino.
Chota Nagpur: distrito de la India.
Chu: budista chino.
Chu-Hi: filósofo chino.
Chu-Kung: hombre de Estado, *c.*
Chu-Yuen-Chang: emperador chino.
Chun: emperador chino.
Ch'un-Ch'u: período de la historia china.
Chun-Ts'iu: libro confucianista.
Ch'ung-Hin-Chen-King: obra de Lie-Tse, *c.*
Chung-Jen: véase Wang-Ch'ung.
Chung-Li-Hsuen: inmortal taoísta.
Chung-Tu: nombre antiguo de Pekín.
Chung-Yung: obra confucianista.

D

Dadhikrâ: caballo sagrado, *h.*
Dai-muryôjukyo: texto shin-shû *jp.*
Dai-ni-chi-kyo: texto shingon, *jp.*
Dai-nithi-nyo-rai: el Gran Iluminador, *jp.*
Daibutsu: estatua japonesa.
Daivapara: filósofos fatalistas, *h.*
Dakînî: diosas tántricas, *h.*
Dakshinâ: el pago a los sacerdotes, *h.*
Dakshinâchârin: clase de tántricos, *h.*
Dânapâla: autor budista.
Dârâ Shekoh: príncipe mogol.
Darshapadârthî: texto vaisheshika, *h.*
Dasabhûmîsvara: texto budista.
Dashavaikâlika: texto jainista.
Dasyu o Dâsa: los indígenas conquistados por los arias; demonios, *h.*
Dekan: meseta al S. de la India.
Dengyo-daishi: véase Saichô.
Denshûrokû: texto japonés.
Deva: un dios, *h.*
Devadatta: discípulo de Buda.
Davâdhideva: dios de los dioses, *j.*
Devardhiganin: monje jainista.
Devasûri: autor jainista.
Devendrastava: texto jainista.
Dhamek: stupa de Sarnath.
Dhammapada: texto del canon budista.
Dhammasangani: texto del canon budista.
Dharmabindu: texto jainista.
Dharmadeva: autor budista.
Dharmadharmatâvibhanga: texto budista.
Dharmaguptas: escuela budista.
Dharmakîrti: doctor budista.
Dharmottara: autor budista.

Dhatarattha: dios budista.
Dhâtukatha: texto del canon budista.
Dhundhîâ: secta jainista.
Dhyânibodhisattva: Bodhisattva de contemplación.
Dhyânibuddha: Buda de contemplación.
Digambaras: escuela jainista.
Dîghanikâya: texto budista.
Dignâna: doctor budista.
Divo nâpâtâ: hijos del cielo; nombre de los gemelos divinos, *h.*
Divyâvadâna: texto budista.
Dô-Sen: bonzo chino, fundador del Kegon.
Dô-shô: bonzo budista japonés.
Dpag-bsam-ljong-bzan: texto budista tibetano.
Drávidas o dravidianos: pueblos primitivos de la India.
Dravyânuyoga: texto jainista.
Durgâ: la "inaccesible", diosa hindú.
Dvâdashanikâyashastra: texto budista.
Dvîpa: la isla, *b.*
Dyaus: el Cielo-Padre en los Vedas.
Dzungaria: valle que conduce de la Mongolia al Turkestán.

E

E-kwan: bonzo coreano.
Ei-sai: fundador de la secta Zen.
Ekavyavahârikas: escuela budista.
Ekottara âgama: texto budista.
Ellorâ: sitio célebre por el templo Kailâsa, en el centro de la India.
Emburumânâr: véase Râmânuja.
Engaku: Buda individual, *jp.*
Engi shiki: texto sagrado japonés.
Enryakuji: templo japonés.
Estupa: véase Stupa.
Etasha: caballo sagrado, *h.*
Etsujiro Uyehara: escritor japonés.

F

Fa-Hian: peregrino chino en la India.
Fa-Lan: sacerdote budista.
Fa-Siang: escuela budista china.
Fa-Yen: obra de Yang-Hiung.
Falgu: nombre moderno del río Neranjarâ.
Fu-Hi: emperador chino.
Fujiwarano Seigwa: bonzo budista.
Fuji-yama: montaña sagrada del Japón.
Fukko: escuela del Shintô puro.
Funán: antiguo reino hindú en Indochina.
Fung-Yen: obra de Yang-Hiung.
Futo-dama: dios japonés.

G

Gakuraru: la Tierra pura, *jp.*
Ganapati o Ganesha: el dios con cabeza de elefante, hijo de Shiva y de Pârvatî. Es el dios del conocimiento, *h.*
Gânapatya: grupo de tántricos, *h.*
Ganas: los servidores de Shiva, *h.*
Gandhâra: región del NO. de la India.
Gandharva: genios músicos celestes, *h.*
Gandavyûha: texto budista.
Ganesha: dios védico, véase Ganapati.
Ganga: uno de los heterodoxos jainistas.
Ganges: río sagrado de la India.
Gangesa: fundador de una escuela Nyâya, *h.*
Ganitavidya: texto jainista.
Garuda: el ave vehículo de Vishnu; genios en el budismo y en el jainismo.

Gaudapâda: filósofo sânkhya, *h.*
Gaurî: nombre de una diosa, *h.*
Gen-jô: nombre japonés del filósofo chino Hinen-Tsang.
Gen-ku: fundador de la secta Jôdo, *c.*
Gheranda Samhitâ: texto del Yoga, *h.*
Ghi: mantequilla, *h.*
Giriyek: ciudad del N. de la India.
Gitâ: texto sagrado vaishnava, fragmento del Mahâbhârata, *h.*
Gitâbhâshya: comentario sobre la *Gitâ, h.*
Godâvarî: río sagrado de la India.
Go Dô-si: nombre japonés del artista Wu-Tao-Tse.
Gobhila Grihyasûtra: texto védico.
Gond: pueblo primitivo de la India.
Gopâla: el pastor, nombre de Krishna, *h.*
Gorakhpur: ciudad del N. de la India.
Gorakshanânak: autor de un libro del Yoga, *h.*
Goshâla Mankhaliputta: véase Goshtâmâhila.
Goshtâmâhila: uno de los heterodoxos jainistas.
Gotama: filósofo fundador del Nyâya, *h.*; nombre de Buda.
Guhyeshvara: nombre de un Bodhisattva.
Gujarat: provincia de la India.
Gundeshapur: ciudad de la India.
Gupta: período de la historia hindú.
Gurjanas: tribus nómadas de Asia Central.
Gyaunen: bonzo japonés budista.
Gyô-Gi: artista japonés.

H

Hachiman: dios japonés.
Hahava: infierno budista.
Hai-kai: poesía mística Zen.
Haiderabad: ciudad de la India.
Haimavatî: nombre de una diosa, *h.*
Hajipur: subdivisión administrativa del N. de la India.
Han: dinastía china.
Han-Fe-Tse: autor confucionista.
Han-Fei-Tse: autor taoísta.
Han-Hsian-Tse: inmortal taoísta.
Han-Lin: la academia confuciana.
Han-Yu: autor confuciano.
Hangsa: nombre de Shiva.
Hara: nombre de Shiva.
Hara-kiri: el suicidio ritual japonés.
Harapa: ciudad del NO. de la India.
Hari: el Señor, en los Vaishnavas, *h.*
Haribhadra: autor jainista.
Harivamsha: texto sagrado vaishnava.
Harivarman: autor budista.
Harsha: emperador del siglo VII.
Hastipâla: rey del N. de la India.
Hatha-Yoga-Pradîpikâ: texto del Yoga, *h.*
Hatori Nakarsune: filósofo japonés.
Hayashi Razan: escritor japonés.
Hemachandra: autor jainista.
Hiang-Yu-Se-Pen: texto antiguo del Tao-Te-King.
Hici: monte japonés.
Hien-Tsung: emperador chino.
Hiko-hohodemi-no-mikoto: dios japonés.
Hînayâna: escuela budista.
Hinen-Tsang: filósofo chino.
Hirakana: silabario fonético japonés.
Hiraniva: el jardín zen.
Hiranyavatî: río que atraviesa la región de Kusinâra.
Hirata: escritor japonés.
Hiruko: dios japonés.
Hiu-Siun: autor taoísta.
Hiuan-Tsang: peregrino chino en la India.
Hiuan-Tsung: emperador chino.
Ho-Hsien-Ku: inmortal taoísta.

Hoang-Ho: el río Amarillo.
Hoddû: la India en la Biblia.
Hokke-Kyo: texto budista japonés.
Hokusai: artista japonés.
Homa: el sacrificio del ritual doméstico, *h.*
Homusubi: véase Kagu-Tsuchi.
Hono-banasakuya-hime: diosa japonesa.
Honzo: el objeto del culto, *jp.*
Hô-ryu-ki: sitio japonés de un templo budista.
Hossô: nombre japonés de la escuela Fa-siang.
Hotrâ: el sacrificador en el sacrificio védico, *h.*
Hsia: dinastía china.
Hu: escuela filosófica, *c.*
Hu-An-Kuo: fundador de la escuela Hu, *c.*
Hu-An-T'an: autor confucionista.
Hu-Che: escritor chino.
Hu-Shih: escritor chino.
Hu-Ying: maestro taoísta.
Hua-Hu-King: el libro de la conversación de Hu, *c.*
Hua-Yen: escuela budista china.
Huang-Ti: emperador chino.
Huei: discípulo de Confucio.
Huei-Ti: emperador chino.
Huhuva: infierno budista.
Hui: rey de Liang, *c.*
Hui-Che: filósofo chino.
Hui-Seng: peregrino chino en la India.
Hwei-Ti: emperador chino.
Hyaksai: rey de Corea.

I

Ichi-dai-kyo-shû: nombre de la secta San-ron.
Ichijô-Kaneyoshi: escritor japonés.
Idzumo-Fudoki: libro tradicional japonés.
Ikshvâku: rey legendario, véase Okkâka.
Ilâ: diosa védica.
Inari: dios japonés.
Indo: río del N. de la India.
Indra: dios del trueno, de la lluvia y de la guerra, *h.*
Indrajâtra: fiesta anual del dios Indra, *h.*
Isha: reinar; poder; el dios personal, *h.*
Ishâ: texto védico, una de las grandes Upanishads, *h.*
Ishâna: nombre de Shiva, *h.*
Ishvarakrishna: autor de la *Sânkhya Kârikâ.*
Itô jinsai: filósofo japonés.
Itô tokiwai: filósofo japonés.
Ivarchiko: primer emperador japonés.
Izanagui: dios japonés.
Izanami: diosa japonesa.

J

Jâbâla Upanishad: texto sagrado.
Jagataprabhu: Señor del mundo, *j.*
Jaimini: filósofo fundador de la escuela Mimâmsâ, *h.*
Jaiminîya: texto védico.
Jâlandhara: ciudad de la India.
Jamâli: uno de los heterodoxos jainistas.
Jambudvipaprajñapti: texto jainista.
Jambûsvâmî: doctor jainista.
Janaka: rey y sabio hindú.
Jangidha: árbol sagrado hindú.
Jâratkâvara Artabhâga: sabio védico.
Jâtaka: texto budista.
Jimatsuri: ceremonia japonesa.
Jimmu: emperador japonés.
Jina-Kalpa: secta jainista.
Jinasena: véase Achârya Jinasena.

Jingo: emperatriz japonesa.
Jinsai: véase Itô jinsai.
Jîvâ: nombre de mujer.
Jivâbhigamasûtra: texto jainista.
Jñâtâdharmakathâh: texto jainista.
Jñâtri: clan del padre de Mahâvîra, *j*.
Jñâtriputra: nombre de Mahâvîra, *j*.
Jô-do: nombre japonés de la escuela Ching-Tu.
Jô-jitsu-ron: texto budista.
Jrimbhikagrâma: sitio de la iluminación de Mahâvîra, *j*.

K

Kaanbaligh: nombre de Pekín.
Kabîr: místico vaishnavista, *h*.
Kachgar: ciudad del Turkestán.
Kadfises: rey kushâs.
Kagu-tsuchi: dios japonés.
Kaibara Yekken: filósofo japonés.
Kaiber: paso del NO. de la India.
Kailâsa: montaña sagrada, *h*.
Kaivalya Upanishad: texto sagrado, *h*.
Kalanos: asceta hindú de la secta jain que vivió en la corte del rey de Macedonia.
Kâlî: "la negra", diosa hindú.
Kâlikâ: texto tántrico, *h*.
Kalki: el avatâra futuro, *h*.
Kalpas: reglas disciplinarias, *h*.
Kalpasûtra: texto jainista.
Kalpâvatamsikâh: texto jainista.
Kam-musubi-no-kami: dios japonés.
Kâmâdhâtu: el mundo de la concupiscencia, *b*.
Kâmâkshâ: centro de culto tántrico, *h*.
Kamakura: escuela artística japonesa.
Kâmaloka: cielo budista.
Kami: nombre de los dioses japoneses.
Kami-kaze: los pilotos de la muerte, de 1942, *jp*.
Kamo-no-mabuchi: filósofo japonés.
Kâmrûp: centro de culto tántrico.
K'ang-Hi: emperador chino.
Kanâda, Kanabhuj: el fundador de la escuela vaisheshika, *h*.
Kanara: lengua y región de la India.
Kandh: tribu de Bengala.
Kanishka: rey escita budista.
Kanva: sabio divinizado, *h*.
Kânvîya-vâjasaneyi: texto védico.
Kao-Tin: emperador chino.
Kao-Tse: discípulo de Mong-Tse.
Kao-Yo: hombre de Estado, *c*.
Kapâlamâlin: aspecto de Shiva, *h*.
Kapalikas: escuela shaivista, *h*.
Kapila: fundador de la escuela Sânkhya, *h*.
Kapilavastu: lugar de nacimiento de Buda.
Kapisthala: texto védico.
Karanânuyoga: texto jainista.
Kârandavyûha: texto budista.
Kârlî: sitio budista.
Karunâpundarîka: texto budista.
Kasambî: ciudad del N. de la India.
Kâshî-koshala: reino del N. de la India.
Kâshyakîya: escuela budista.
Kâshyapa Gotra: nombre da la familia de Mahâvîra, *j*.
Kâshyapa Mâtanga: monje budista.
Katagana: silabario fonético japonés.
Kâthaka Upanishad: una de las grandes Upanishads, *h*.
Kathâs: textos budistas.
Kathâvatthu: texto del canon budista.
Kâtyâyana: gramático hindú.
Kaula shâtras: los ritos tántricos de izquierda, *h*.
Kaulâvalî Nirnayah: texto tántrico, *h*.
Kaumârî: diosa esposa de Skanda, *h*.
Kausîtakî: texto védico, una de las Upanishads, *h*.
Kauthuma-Rânâyanîya: texto védico, *h*.

Kâvya Ushanâ: sabio divinizado, *h.*
Kaya-no-hime: diosa japonesa.
Kegon: nombre japonés de la escuela Hua-yen.
Kena: texto védico, una de las grandes Upanishads, *h.*
Keu-Kuen: autor taoísta.
Kevalin: los liberados, *h.*
Khuddaka o *Khandakâs sutras*: parte del canon budista.
Khuddakapâta: texto del canon pâli budista.
Kia-Li: obra de Chu-Hi.
Kien-Tsing: emperador chino.
Kieu, cheng: suegro y yerno, *c.*
Kin Mei: emperador japonés.
King: duque del reinado de Ts'i, *c.*
King-Fang: autor taoísta.
King-Se-Yen-Y-T'u: obra de Chao-Yung, *c.*
Kio: nota de música, *c.*
Kiu-Che-Tsung: escuela budista china.
Kiujiki: libro sagrado japonés.
Kôbô Daishi: sacerdote japonés.
Kogane: dios japonés.
Kogoshmi: libro sagrado japonés.
Ko-Hiao-Sien: maestro taoísta.
Ko-Hiuan: autor taoísta.
Ho-Hung: autor taoísta.
Kojiki: libro sagrado japonés.
Kôls: tribus hindúes primitivas.
Kompira: santuario japonés.
Kon-go-chô-kyô: texto shin-gon, *jp.*
Kondañña: discípulo de Buda.
Kondô: nombre de un grupo artístico japonés.
K'ong-li: ciudad cercana a la tumba de Confucio.
Koshala: provincia del N. de la India.
Kottavangudi Umâpati Shivâchârya: autor shaivista, *h.*
Krishna: avatâra de Vishnu, significa "oscuro", "negro", *h.*
Kshatriya: la casta de los guerreros, *h.*
Ku-Hua-P'ing-Lu: obra sobre el arte, *c.*
Kua: los trigramas, *c.*
Kuân-Pen: texto antiguo del *Tao-Te-King*, *c.*
Kuan-Tse: texto y autor taoístas.
Kuan-Wu: obra de Chao-Yung, *c.*
Kuan-Yin-Tse: nombre de Yin-Si, *c.*
K'uang-An-Kuo: autor confucionista.
Kuang-Wu-Ti: emperador chino.
Kubera: dios de la riqueza, *h.*
Kubilai: emperador chino.
Kuei: espectro, espíritu, *c.*
Kuei-Tsang: texto chino.
Kû-kai: fundador de la secta Shingon, *jp.*
Kuku-nochi: dios de los árboles, *jp.*
Kulârnava: texto tántrico, *h.*
Kuleshvarî: divinidades tántricas, *h.*
Kumârajîva: doctor budista.
Kumârila: autor de la escuela Mîmâmsâ, *h.*
Kumârila Bhatta: misionero shaivista del siglo VIII, *h.*
Kumazawa Banzan: filósofo japonés.
K'un-tse: el sabio ordinario; el hombre honrado; la nobleza, *c.*
Kundakundâchârya: autor jainista.
Kundapura: clan del fundador del jainismo.
Kundinya Gotra: familia de la mujer de Mahâvîra, *j.*
K'ung-Fu-Tse o K'ung-Tse: Confucio.
Kung-Ki: véase Tseng-Tse.
Kung-Sun-Lung: filósofo chino.
Kuni-toko-tachi-no-kami: dios japonés.
Kunthu: personaje jainista.
Kuo-Jo-Hiu: autor de libros de arte, *c.*
Kuo-Si: paisajista, *c.*
Kuppipâsiku: infierno budista.

Kurozumi: escuela japonesa.
Kusamâñjali: texto de filosofía, *h.*
Kusha: nombre japonés de la escuela Kin-che-tsung.
Kusinâra: región del N. de la India.
Kusmârâ: lugar de la muerte de Buda.
Kussanagni-no-tsurugni: templo japonés.
Kuvera: dios budista.
Kwan-non o Kwan-je-on: véase Kwan-yin.
Kwan-yin o Kwan-shi-yin: diosa popular llamada también Kwannon, *c.*
Kyôkai: los templos shintoístas.
Kyô-kai-gi: texto de la secta Ritoû.

L

Lâdha: ciudad de Bengala.
Lahore: ciudad de la India.
Lakshana: atributos de las estatuas budistas.
Lakshmî: shakti de Vishnu, *h.*
Lakulîsha pâshupatas: sistema shaiva del siglo XIV, *h.*
Lalitavistara: texto budista.
Lan-Tsai-Huo: inmortal taoísta.
Lankâvatâra: shakti de Vishnu, *h.*
Lao-Tse: filósofo chino.
Lao-Tsiuan: véase Su-Siun.
Leang-K'i-Ch'ao: escritor chino.
Li-Long-Mien: pintor chino.
Li-Se: discípulo de Siun-Tse.
Li-Tieh-Kuai: inmortal taoísta.
Li-Tung-Pin: inmortal taoísta.
Liang: reino chino; dinastía.
Liang-Ti: emperador chino.
Lie-Tse: filósofo taoísta.
Lie-Yu-K'en: Lie-Tse.
Lilañj: nombre moderno de la Neranjarâ, *h.*
Lin-Pei: rey chino.
Lin-Sui: emperador chino.
Ling-Kwang: templo budista de Pekín.
Ling-Pao-T'ien-Tsun: el Señor del Cielo que salva al mundo, *c.*
Lingâyat: secta del Dekan.
Liu-Hiang: autor confucionista.
Liu-Hin: autor confucionista.
Liu-Tse-Cheng: véase Liu-Hiang.
Lokattatvanirnaya: texto jainista.
Lokâyatas: los filósofos que aceptan sólo el mundo sensible, *h.*
Lokottaravâdin Mahâsânghikas: escuela budista.
Lonkâ: secta jainista.
Lu: escuela budista china; reinado chino.
Lu-Huo: los alquimistas taoístas.
Lu-Tsu-Tsien: discípulo de Chu-Hi. *c.*
Lun-Heng: obra de Wang-Ch'ung, *c.*
Lun-Yu: texto taoísta.
Lung-Hu-Schan: montaña sagrada, *c.*

M

Madhva, Madhvâcharya o Mâdhava, autor shaivista, *h.*
Madhyamaka: escuela budista, uno de los cuatro grandes sistemas del Budismo.
Mâdhyamikas: los que pertenecen a la escuela Madhyamaka, *h.*
Mâdhyandinas-Vâjasaneyi: texto védico.
Madhyântavibhanga: texto budista.
Madrás: ciudad y provincia de la India.
Madya: vino, *h.*
Magadha: reino antiguo del NE. de la India.
Mahâ Upanishads: texto sagrado, *h.*
Mahâbhârata: texto sagrado, gran poema épico clásico, *h.*
Mahâbhâsya: texto de gramática, *h.*

Mahâbrahmânas: dios budista.
Mahâdeva: nombre de Shiva, *h.*
Mahâdevî: nombre de una diosa, *h.*
Mahâmâyâ: nombre de Shiva, *h.*
Mahânârâyana: texto védico, *h.*
Mahânirvâna tantra: texto tántrico, *h.*
Mahânishîtha: texto jainista.
Mahâpadma: dios budista.
Mahâparanirvâna Sûtra: texto budista.
Mahâparinibbâna sutta: texto budista, el mismo que el anterior, pero en pâli.
Mahâpratyâkhyâna: texto jainista.
Mâhârâshtrî: idioma de los textos jainistas.
Mahâraurava: infierno budista.
Mahâsâmghika: escuela budista.
Mahâsattvas: seres sobrenaturales, *h.*
Mahâsûtrâlamkâra: texto budista.
Mahâvagga: texto budista.
Mahâvairocanâbhi - sambodhi: texto budista.
Mahâvairochana: el gran iluminador, *b.*
Mahâvamsa: texto budista.
Mahâvîra: personaje jainista, fundador del jainismo.
Mahâvrata: los grandes votos jainistas.
Mahâyâna: escuela budista.
Mahâyânashraddotpâda: texto budista.
Maheshvara: el asceta shaiva, *h.*
Maheshvarî: la diosa suprema, *h.*
Mahîshâka: escuela budista.
Maithuna: la unión sexual tántrica, *h.*
Maitrâyanî: texto védico.
Maitreya: nombre de un Bodhisattva, *b.*
Maitreyî: esposa del sabio Yâjñavalkya, *h.*
Maitri: texto védico, abreviación de la *Maitrâyanî, h.*
Majjhima Nikâya: texto budista.
Malabar: costa y región O. de la India.
Malunkyaputra: discípulo de Buda.
Mallavâdin: autor jainista.
Malli: personaje jainista.
Mallishena: autor jainista.
Mândûkya Upanishad: una de las grandes Upanishads, *h.*
Mango: forma japonesa del Karma hindú.
Manu: el instructor de la raza humana, el gran legislador de la India.
Mânushibuddha: Buda humano.
Manyoshu: texto sagrado japonés.
Mañjughosa: nombre de un Bodhisattva, *b.*
Mañjushrî: nombre de un Bodhisattva, *b.*
Mâra: el demonio budista.
Maruts: dioses de la tempestad, *h.*
Math: monasterio, *h.*
Mathurâ: ciudad de la India.
Matichandra: autor de la escuela Vaisheshika, *h.*
Mâtrikâs: las divinidades madres, *h.*
Mâtriyonivat: culto tántrico de la mujer, *h.*
Matsuri-goto: los "asuntos de los dioses", nombre de los asuntos políticos japoneses.
Matsya: el pez, *h.*
Matyka Buddha: Buda individual.
Maudgalyâyana: discípulo de Buda.
Mâyâ: nombre de la madre de Buda.
Mdo: nombre tibetano de sûtra.
Mei-Ti o Mo-Tse, Mi-Tse, Mo-Ti: filósofo chino.
Men: la puerta, *c.*
Men-Jen: discípulo de un maestro, *c.*
Meriah: sacrificio de los Gond.
Meroi: nombre de la víctima en el sacrificio meriah, *h.*

Meru: la montaña sagrada hindú.
Mey-kandar Devar: autor shaivista, *h.*
Mi-Tse: véase Mei-Ti.
Midzuchi: dioses japoneses de los ríos.
Milindapañha: texto budista.
Mîmâmsâ: escuela de la filosofía hindú.
Mîmâmsâdarshana: texto de la escuela de la Mîmâmsâ, *h.*
Ming-Huang: emperador chino.
Ming-T'ang: la Casa del Calendario, *c.*
Ming-Tao: véase Ch'eng-Hao.
Ming-Ti: emperador chino.
Mîrâ bâî: mística vaishnavista, *h.*
Mirva Shissai: escritor japonés.
Misogi: escuela japonesa.
Mita-maya: santuario familiar, *jp.*
Mitama: el espíritu del Kami japonés.
Mithilâ: ciudad al N. de la India.
Mitra: dios védico del fuego, *h.*
Mohenjo-Daro: ciudad del NO. de la India, en donde se han encontrado restos de una antigua civilización.
Mokugyo: templo Zen.
Mong: tierra del reino de Wei.
Mong-K'o: véase Mong-Tse.
Mong-Tse: filósofo confucionista.
Motoöri: escritor japonés.
Mo-Tse: véase Mei-Ti.
Mrigaratha: el ciervo, *h.*
Mûlamadhyamakakârikâ: texto budista.
Mûlasûtras: libros fundamentales, *j.*
Mundâ: tipo de pueblos primitivos hindúes.
Mundaka: texto védico, una de las grandes Upanishads, *h.*
Munisuvrata: personaje jainista.
Musubi: dios japonés.
Muzzafarpur: distrito del N. de la India.
Myôhosenge-kyo: nombre japonés de un texto budista hindú.
Mysore: ciudad de la India.

N

Nachiketas: personaje de una Upanishad, la *Katha Up.*, *h.*
Nâgârjuna: doctor budista.
Nâgârjunî: montes del N. de la India.
Nâgas: genios mitad hombre, mitad serpiente, *h.*
Nagatomo: príncipe japonés.
Nahmûd de Ghaznî: conquistador musulmán de la India.
Naivasañjñânâsamjñâyatana d e v a s: dioses budistas.
Naiyâyikas: los que pertenecen a la escuela Nyâya, *h.*
Nakae-toju: discípulo japonés de Wang-Yang-Ming.
Nakatomi: corporación sacerdotal en el Japón.
Nâlandâ: ciudad del N. de la India, donde estuvo una gran universidad budista.
Nâlâyira Prabandham: colección de cantos líricos vaishnavas, *h.*
Nânak: fundador de los Sikhs.
Nanda: discípulo de Buda.
Nandi: toro sagrado de Shiva, *h.*
Nândîsutra: texto jainista.
Nandivardhana: hermano de Mahâvîra, *j.*
Nara: ciudad sagrada japonesa.
Nârakaloka: el infierno, *h.*
Nârâyana: autor legendario del himno X del *Rigveda*; nombre del Ser supremo en los vaishnavas, *h.*
Nârâyana Upanishad: texto védico.
Naru-kami: el sonido del trueno, *jp.*
Nâsatya: la estrella de la tarde, los "verdaderos", *h.*

Nâtaputta: véase Jñâtriputra.
Natarâja: representación de Shiva danzando en un círculo de llamas, *h*.
Nâtha: Buda protector.
Nâthamuni: místico vaishnava, *h*.
Nehan: el nirvâna japonés.
Nepal: estado del N. de la India.
Neranjarâ o Nerañjanâ: río que pasa por Bodh-Gayâ.
Netsuke: escuela japonesa de escultura.
Nichi-ren: fundador de la doctrina Nichi-ren-shû.
Niddesa: texto del canon budista.
Nigama: textos de los tantras.
Nigantha: véase Nirgrantha.
Nijjhâmatanhika: infierno budista.
Nikâya: colección, b.
Nimbârka: discípulo de Râmânuja, *h*.
Nimi: personaje jainista.
Ning-Tsung: emperador chino.
Ninhagas o Ninhavas: los siete heterodoxos jainistas.
Ninigi-nomikoto: dios japonés.
Nirarbuda: infierno budista.
Nirayâvalî: texto jainista.
Nirgrantha: escuela antigua contemporánea de los jainas.
Nirmânarati devas: cielo budista.
Nishîtha: texto jainista.
Nishkala: aspecto del Brahman bajo la forma de Shiva, *h*.
Norito: oración japonesa.
Nritu: "los danzadores", nombre de los dioses gemelos, los Ashvins, *h*.
Nubokô: lanza mitológica japonesa.
Nu-chih: los tártaros, *c*.
Nyâya: escuela filosófica de la India.
Nyâyabindu: texto budista de lógica.
Nyâya-kandali: texto de la escuela Nyâya, *h*.
Nyâyâvatara: texto jainista.

O

O-Yomei: escuela filosófica japonesa.
Obaku: rama de la secta Zen.
Ochio Chusai: hombre de Estado japonés.
Oharai: el rito de Purificación general en el Japón.
Oho-kumi-dama: dios japonés.
Ojin: emperador japonés.
Okkâka: rey legendario.
Onokorozima: isla japonesa.
Ontake: monte sagrado japonés.
Oochiviumemontchi: véase Amaterasu.
Orisa: provincia de la India.
Oshiwo Jusai: filósofo japonés.

P

Pachcheka-buddha: los Perfectos, *b*.
Paderia: lugar del N. de la India.
Padmapâni: otro nombre de Avalokita, *b*.
Padmaprabha: personaje jainista.
Padma Purâna: texto de la escuela vaishnavista, *h*.
Paidva: dragón, *h*.
Pâli: lengua de la India Central.
Pâmokkha: texto budista.
Pan-chen: nombre tibetano del pandit.
Pandit: el doctor, el que sabe, *h*.
Pânini: gramático hindú.
Pan-Kong: emperador chino.
Pañchadashi: texto vedántico.
Pañchakalpa: texto jainista.
Pañcharâtra: culto de Vishnu, *h*.
Pañcharâtra Samhitâ: texto vaishnava, *h*.
Pañcharâtrin: escuela de vaishnavas, *h*.
Pañchâstikâyasâra: texto jainista.

Pañjarapolas: hospitales para animales, *j.*
Pao-P'u-Tse: véase Ko-Hung.
Pao-Ts'ing: maestro taoísta.
Paramâdibuddha: véase Adibuddha, *b.*
Paramârtha: monje budista.
Paramârtha-sâra: texto shaivista, *h.*
Paranirmitavashavartundevas: sitio de dioses budistas.
Pârasnâth: montes del N. de la India.
Parishad: la asamblea canónica budista.
Parîttâbha devas: dioses budistas.
Parîttâshubha devas: dioses budistas.
Parivâra: texto del canon budista.
Parjanya: dios de la lluvia, *h.*
Parô Bhagavân: nombre del Ser eterno en los Vaishnavas, *h.*
Pârshva: personaje jainista-doctor budista.
Parsis: secta de la India.
Pârvatî: la esposa del dios Shiva, *h.*
Pâshupatas: los que siguen a Shiva en su aspecto de Pashupati, *h.*
Pashupati: el divino pastor, nombre de Shiva, *h.*
Pâtaliputra: la capital del Magadha, actualmente Patna.
Patañjali: filósofo hindú; gramático del s. II a. J. C.
Pâtimokkha: texto budista.
Patimuc: véase *Pâtimokkha.*
Patisambhidâmagga: texto del canon budista.
Patna: ciudad del N. de la India.
Patthâna: texto del canon budista.
Pâvâ: ciudad del N. de la India.
Pâvâpuri: lugar de la muerte de Mahâvîra, *j.*
Pavâranâ: ceremonia budista.
Penjab o Penyab: división administrativa en la parte NO. de la India.
Pe-Yang: nombre de Lao-Tse, *c.*
Periya Purâna: texto sagrado, *h.*
Peshawar: ciudad del NO. de la India.
Petavatthu: texto del canon budista.
Pi-Hia-Yuan-Kiun: la diosa de las nubes rojas flameantes, *c.*
Pindaniryukti: texto jainista.
Ping-Ti: emperador chino.
Pishâcha: demonio védico, *h.*
Pitara: los "Padres", *h.*
Po-se-lu: obra de Lu-Tsu-Tsien, *c.*
Prabhâ: diosa esposa del dios Sûrya, *h.*
Prabhâchandra: autor jainista.
Prabhâkara: autor de la escuela Mîmâmsâ, *h.*
Pradyumna: aspecto de Dios, *h.*
Prajâpati: tía de Buda, *b.*; dueño de las criaturas, dios védico, *h.*
Prajñâpanâ: texto jainista.
Prajñâpâramitâ: texto budista.
Prajñaptishâstra: texto budista.
Prâkrit: idioma popular de la India.
Pramânanayatattvâlokâlamkâra: texto jainista.
Prameyaratnakosha: texto jainista.
Prashastapâda: autor de la escuela vaisheshika, *h.*
Prashna Upanishad: una de las grandes Upanishads, *h.*
Prashnavyâkaranâni: texto jainista.
Pratâpana: infierno budista.
Prathamachittopâdika: el que empieza en la vida budista, *b.*
Prathamânuyoga: texto jainista.
Pratieka buddha: buda individual.
Prâtimoksha: texto budista.
Pratyabhijña: sistema shaivista, *h.*
Pratyabhijña-sûtras: texto shaivista, *h.*
Pratyabhijña-vimarshini: texto shaivista, *h.*
Prithivî: la Tierra-madre, *h.*
Prîti: diosa, esposa de Kâma, *h.*
Priyadarshanâ: véase Anojjâ.
Pu-Chang: véase Tse-Hia, *c.*

Puggalapaññatti: texto del canon budista.
Pûnayashas: doctor budista.
Purâna: relatos de otros tiempos, textos sagrados, *h*; nombre de un discípulo de Buda, *b*.
Purânik: que pertenece a los purânas, *h*.
Pûrnabhiseka: rito tántrico, *h*.
Pûrnayashas: doctor budista.
Purohita: sacerdote doméstico védico, *h*.
Purushasûkta: nombre de un himno del *Rigveda*, *h*.
Pûshan: dios pastoral védico, "el que hace prosperar", *h*.
Pushpachûlikâh: texto jainista.
Pushpadanta: véase Suvidhi, *h*.
Pushpikâh: texto jainista.

R

Râdha: ciudad de Bengala.
Râdhâ: esposa de Krishna, *h*.
Râhula: hijo de Buda.
Rajâ: el hombre de guerra, dios védico, *h*.
Râjagaha: véase Râjagriha.
Râjagriha o Râjgir: ciudad del Magadha.
Râjaprashnîya: texto jainista.
Rajputana: región del NO. de la India.
Rakshas: demonios que viven debajo de la tierra, *h*.
Râma: la forma, nombre de un dios, *h*.
Râmânanda: autor vaishnavista, *h*.
Râmânandis: secta vaishnavista, *h*.
Râmânuja o Râmânujâchârya: filósofo hindú.
Râmats: véase Râmânandis.
Râmâvats: véase Râmânandis.
Râmâyana: textos sagrados, *h*.
Râmdâs: místico vaishnavista, *h*.
Rapti: río del N. de la India.
Râskshas: demonios védicos, vampiros, *h*.
Râstrapâlaparipṛichchâ: texto budista.
Râthakrântâ: región entre la India y China.
Rati: esposa de Kâma, *h*.
Ratnapâni: Bodhisattva de contemplación.
Ratnasambhava: Buda de contemplación.
Ratnatraya: las tres joyas jainistas.
Râtrî: la noche; diosa védica.
Raurava: infierno budista.
Râvana: nombre de un rey legendario de Ceilán.
Rgyalba-rgya-mtsho: el gran Lâma en tibetano.
Rgyud: nombre tibetano del Tantra.
Ribhus: nombre colectivo de duendes, *h*.
Ric: himnos métricos cuya colección forma el *Rigveda*, *h*.
Rigveda: libro de los vedas, *h*.
Rijupâlikâ: río del N. de la India.
Riksamhitâ: texto védico, *h*.
Rinzai: rama de la secta Zen.
Ri-ryu-min: nombre japonés del artista Li-Long-Mien.
Rishabha: personaje jainista.
Rishis: los sabios antiguos, los videntes de la tradición hindú.
Ritsû: nombre japonés de la escuela Lu.
Ritvij: conductor del sacrificio védico.
Rudra: dios destructor; nombre de Shiva, *h*.
Rudras: término genérico de dioses, *h*.
Rudrayâmala: texto tántrico, *h*.
Ruduhkha: aspecto de Shiva, *h*.
Rûpaloka: cielo budista.
Ryôben: bonzo japonés.
Ryôbu: escuela japonesa.

S

Sa-Chuan: rey chino.
Sadâ-Shiva: estado de Shiva antes de manifestarse, *h.*
Saddharmapundarika: texto budista.
Sâdhaka: tántrico, el que sigue una disciplina, *h.*
Sadiyâ: templo tántrico, *h.*
Sâdhyas: los que "vieron" los Vedas, *h.*
Sadvimsa: texto védico, *h.*
Sahta Shastra: texto budista.
Saichô: bonzo japonés.
Sakridâgâmins: los que vuelven solamente una vez, *b.*
Sâketa: ciudad del N. de la India.
Sakka: forma pali del védico Shakra; dios budista, *b.*
Sakyapandita: monje budista.
Samâdhirâja: texto budista.
Samâgama: aspecto de la diosa suprema en la doctrina tántrica, *h.*
Samantabhadra: nombre de un Bodhisattva, *b.*
Samarâichchakahâ: texto jainista.
Samavâyanga: texto jainista.
Sâmaveda: libro de los Vedas, *h.*
Sambhava: personaje jainista.
Sambhu: el Benévolo, nombre de Shiva, *h.*
Samgha: la comunidad budista.
Samghadâsa: doctor budista.
Samhitâ: forma definitiva de los textos védicos, *h.*
Sammâditthi-suttanta: texto budista.
Sammitîya: escuela budista.
Samnyâsin: asceta, *h.*
Samstâra: texto jainista.
Samudragupta: emperador hindú.
Samyutta Nikâya: texto budista.
San-Kiao: las tres religiones en China.
San-Kuo: los tres reinos chinos.
San-Lun-Tsung: escuela budista china.
Sanchi: lugar del N. de la India.
Sang-Ming-Chen: doctrina del doctor Sun-Yat-Sen, *c.*
Sangharama: convento budista.
Sanghâta: infierno budista.
Sangîti: los concilios budistas.
Sankarpa Nirâkaranam: texto shaivista, *h.*
Sânkhya: sistema filosófico de la India; la palabra significa "número, cuenta", *h.*
Sânkhya Kârikâ: texto del Sânkhya, *h.*
Sânkhya-pravachana-bhâsya: texto del Sânkhya, *h.*
Sânkhya Sûtra: texto del Sânkhya, *h.*
Sânkhya-tattva-kaumudî: comentario sobre el sistema Sânkhya, *h.*
Sannyâsa Upanishad: texto sagrado védico, *h.*
Sanron: nombre japonés de la escuela San-lun-tsung.
Santal: tribus primitivas del Chota Nagpur, *h.*
Santushita: dios budista.
Sañjiva: infierno budista.
Saptapadârthî: texto de la escuela Vaisheshika, *h.*
Sapta Rishayas: los siete adivinadores, *h.*
Saptasindhavah: los siete ríos, *h.*
Sarasvatî: diosa de la sabiduría, antes diosa védica; un río de la India, *h.*
Sarnath: lugar cercano a Benarés, *h.*
Sarpâh: la serpiente sagrada, *h.*
Sarva: nombre de Shiva, *h.*
Sarva-darshana-sangraha: texto shaivista, *h.*
Sârvâkas: ascetas, *h.*
Sarvâstivâdin: escuela budista.
Sashanka: rey de Bengala.
Satî: nombre de una diosa, *h.*

Sato-Issai: hombre de Estado japonés.
Satyasiddhishastra: texto budista.
Saura: relativo a Sûrya, el sol; grupo de tántricos, *h*.
Sautrântika: escuela budista.
Sâvatthî: ciudad del N. de la India.
Savitri: dios del sol; conductor de las almas de los muertos, *h*.
Sâvitrî: fórmula sagrada de los Brahmanes, diosa, *h*.
Se-Chu: los cuatro libros confucianistas.
Seikiô-gôroku: tratado japonés.
Se-Ma-Ts'ien: historiador chino.
Senâ: místico vaishnavista, *h*.
Sengensama: dios japonés.
Senge-takatomi: sacerdote shintoísta, *jp*.
Shabara: autor vaishnavista, *h*.
Shabdavidyâ: la gramática, *b*.
Shaddarshanasamuchchaya: texto jainista.
Shaivista o Shaiva: sectario de Shiva, *h*.
Shâktas: adoradores de la shakti; sectarios de los Tantras, *h*.
Shaktisangana: texto tántrico, *h*.
Shâkya: nombre de la familia de Buda.
Shâkyamuni: nombre de Buda que significa "asceta de los Shâkyas".
Shâla: árbol sagrado, *h*.
Shândî: aspecto de la shakti de Shiva, *h*.
Shang: dinastía china.
Shankara: el beneficio, nombre de Shiva, *h*.
Shankara o Shankarâchârya: filósofo hindú.
Shânti: personaje jainista.
Shantideva: filósofo budista.
Shâradâtilaka: texto tántrico, *h*.
Shârîputra: discípulo de Buda.
Shastra: himno, texto sagrado budista.
Shatapatha: texto védico, *h*.
Shatapatha Brâhmana: texto védico, *h*.
Shat-chakra-nirûpana-tantra: texto tántrico, *h*.
Shibhâshya: libro de Râmânuja, *h*.
Shi-Hwang-Ti: autor confucianista.
Shi-King: libros de los Odos, *c*.
Shih-Hwang-Ti: emperador chino.
Shingon: nombre japonés de la escuela Chen-yen.
Shin-ran: fundador de la secta Shinshû, *jp*.
Shin-shû: escuela japonesa.
Shintai: el cuerpo del dios japonés.
Shintô: el pensamiento religioso del Japón.
Shintô Gobusho: texto japonés.
Shisya: discípulo, *h*.
Shîtala: personaje jainista.
Shiva: el Propicio, nombre de un dios, *h*.
Shivâditya: autor de la escuela Vaisheshika, *h*.
Shiva-drishti: texto shaivista, *h*.
Shivaíta: véase shaivista.
Shiva-jñâna-bodham: texto shaivista, *h*.
Shiva-prakasham: texto shaivista, *h*.
Shivasamhitâ: texto de Yoga, *h*.
Shogun: nombre de los feudatarios del emperador japonés en la sociedad medieval.
Shojiroku: genealogía de las familias japonesas.
Shô-mon: el estudiante, *jp*.
Shô-mu: emperador japonés.
Shon-Nung: emperador chino.
Shramana: los religiosos, *b*.
Shrâmanera: los novicios, *b*.
Shrâvaka: los predicadores de la ley budista.
Shrâvakayâna: escuela budista; la vía de los shrâvakas, *b*.

Shrâvastî: sitio de los conventos budistas femeninos; ciudad del N. de la India.
Shreyâmsa: personaje jainista.
Shrîbhâshya: obra de Râmânuja, *h.*
Shridhara: autor de la escuela Nyâya, *h.*
Shrikalachakra: tantra shaivista, *h.*
Shrînivâsa: nombre de Shiva, *h.*
Shu: reinado chino.
Shûdra: casta de siervos, *h.*
Shuishô: bonzo coreano, *b.*
Shu-King: el canon de la historia, *c.*
Shûla Shintô: el Shintô del pueblo, *jp.*
Shu-Liang-Hi: padre de Confucio, *c.*
Shun-Ti: emperador chino.
Shushiya: ortodoxia confucianista japonesa.
Shvetâmbaras: escuela jainista.
Shvetashvatara Upanishad: una de las grandes Upanishads, *h.*
Shvevatketu: paraíso budista.
Shyena: el águila sagrada, *h.*
Si-Ming: obra de Chang-Tsai, *c.*
Si-ngan-fu: ciudad china.
Siang: la idea; rey del Estado de Liang, *c.*
Siao-Hio: obra de Chu-Hi, *c.*
Siao-Jen: la pequeña gente, *c.*
Siddha: adepto budista de la escuela de los tantras.
Siddhârtha: nombre de Buda, *b*; nombre del padre de Mahâvîra, *j.*
Siddhasena Divâkara: autor jainista.
Siddhî: diosa esposa de Ganesha, *h.*
Sie-Ho: artista chino.
Sie-K'an: discípulo de Wang-Yang-Ming.
Sikh o Sij: secta hindú.
Sikkim: pequeño Estado al norte de la India.
Sîlabhadra: doctor budista.
Silpa shâstras: cánones del arte, *h.*
Sin-Lun: texto confucionista, *c.*
Sindh: región del noroeste de la India.
Sindhu: el río Indo; dios védico.
Sing-Li: la escuela de la naturaleza, *c.*
Sîtâ: esposa de Râma, *h.*
Siu-Hing: autor confucionista, *c.*
Siun-Tse: filósofo chino.
Skanda: dios de la guerra, *h.*
Sokô: véase Yamaga Sokô.
Soma: bebida de los dioses védicos; dios de la luna, *h.*
Sonadanda-Sutta: texto budista.
Sôtô: rama de la secta Zen.
Sphya: bastón en forma de lanza, *h.*
Spyan-ras-gzigs: nombre tibetano de Avalokita.
Sraktya: árbol sagrado hindú.
Srirangam: templo de Trichinopoli.
Sthânakavâsi: véase Dhundhiâ, *h.*
Sthânânga: texto jainista.
Sthavira-Kalpa: escuela jainista.
Sthaviras: los viejos, *b*; nombre de una escuela budista.
Sthiramati: doctor budista.
Sthûlabhadra: monje jainista.
Stotras: himnos, *h.*
Stûpa: monumento y relicario budista.
Su: escuela filosófica, *c.*
Suan: rey de Ts'i.
Suan-Wang: emperador chino.
Subhabbûmi: sitio de Bengala.
Subha devas: dios budista.
Subhakinha devas: dios budista.
Su-Che: poeta chino.
Sudarshanâ: hermana de Mahâvîra, *j.*
Sudarshana devas: dios budista.
Sudassa: véase Sudrisha.
Sudassî: véase Sudarshanâ.
Suddhodana: nombre del padre de Buda.
Sudrisha devas: dios budista.

Sûfî: partidario del sufismo, doctrina mística del Islam.
Suhâvatîyûha: texto budista.
Sui-ko: emperatriz japonesa.
Sukrâchârya: autor, del período del imperio gupta, *h.*
Sukuna-bikona: dios japonés.
Sumati: personaje jainista.
Sumi-yoshi: santuario japonés.
Sunavala: autor jainista.
Sung: dinastía china.
Sunirmita: dios budista.
Sunita: discípulo de Buda.
Sun-Yat-Sen: fundador de la República china.
Sun-Yun: peregrino chino en la India.
Supârshva: personaje jainista.
Survarnabhûmi: la "tierra de oro", parte sureste de Asia.
Sûrya: dios del sol, *h.*
Sûryaprajñapti: texto jainista.
Susa: ciudad de Sumer.
Susa-no-wo: dios japonés.
Su-Siun: fundador de la escuela Su, *c.*
Sûta Samhitâ: texto sagrado, *h.*
Sutlej: río hindú.
Sûtra: libro sagrado; el elemento de autoridad tradicional, significa "hilo conductor", *h.*
Sûtrakritânga: texto jainista.
Sûtrâlamkâra: texto budista.
Sûtropadesa: texto budista.
Suttanipâta: texto del canon budista.
Suttavibhanga: parte del canon budista pâli.
Sutudrî: nombre de la Sutlej; río de la India; diosa védica, *h.*
Suvarnaprabhâsa: texto budista.
Suvidhi: personaje jainista.
Suy: dinastía china.
Suyâma: dios budista.
Svâhâ: diosa, esposa de Agni, *h.*
Svapaka: discípulo de Buda.
Svarbhânu: el demonio que devora al Sol durante los eclipses, *h.*
Svârgaloka: cielo de los dioses védicos, *h.*
Svati: discípulo de Buda.
Syâdvâdin: filósofo de la India.
Syâmâ: aspecto de la shakti de Shiva, *h.*
Syambunath: el stûpa nepalés.
Syantoku Taisi: budista japonés.
Syûdvâdamañjarî: texto jainista.
Szema-Yen: emperador chino.

T

Ta-Chuan: comentario confucionista.
Ta-Hio: obra confucionista.
Ta-jika-no-wo: dios japonés.
Ta-Ts'in Kuo: el imperio romano en chino.
Tachibana-no-moribe: filósofo japonés.
T'ai-Chang-Kan-Ying-P'ien: texto taoísta.
T'ai-Chang-Lao-Kun-Chuo-Ch'ang-Ts'ing-King: texto taoísta.
T'ai-Huan-King: obra de Yang-Hiung, *c.*
T'ai-Tsung: emperador chino.
Taittirîya: texto védico, *h.*
Taka-magahara: la bóveda del firmamento japonés.
Takami-musubi-no-kami: dios japonés.
Take-minagata: dios japonés.
Talavakâra: texto védico.
Tamarusi: relicario japonés de madera.
Tama-shiro: la tableta de los antepasados japoneses.
Tamerlán: forma castellana de Timur-Lenk, Timur el cojo, conquistador tártaro de Asia.
Tamil: lengua de la India.
Tamul: parte del sur de la India.

Tan: apellido honorífico de Lao-Tse, *c.*
Tândya: texto védico, *h.*
T'ang: dinastía china.
Tantrakaumudî: texto tántrico, *h.*
Tantras: textos sagrados hindúes.
Tantratattva: texto tántrico, *h.*
Tântrica: perteneciente a los tantras, *h.*
Tântrikâchârya: el conocedor de los Tantras, *h.*
Tao-Che: adepto taoísta.
T'ao-Hung-King: autor taoísta.
Tao-Kia: escuela taoísta.
Tao-Kiao: la doctrina taoísta.
Tao-Suci: bonzo chino.
Tao-Te-Chen-King-Chu: obra taoísta.
Tao-Te-King: libro taoísta.
Tâpana: infierno budista, *h.*
Târâ: diosa tántrica, *h.*
Tarî Pennu: diosa de la Tierra en los Gond, *h.*
Tarim: río del Turkestán oriental.
Târkshya: caballo sagrado, *h.*
Tathâgata: nombre de Buda; el que ha llegado a la verdad.
Tathatâ: el Buda trascendental; nombre de una escuela del Mahâyâna, *b.*
Tattvachakra: rito tántrico, *h.*
Tattva-chintamani: texto de la escuela Nyâya, *h.*
Tattvadîpanibandha: texto de la doctrina de Madhva, *h.*
Tattvârthâdhigama: texto jainista.
Tattvasamâsa: texto de la escuela del Sânkhya, *h.*
Tâvatimsa devas: cielo budista.
Taxila: ciudad hindú, la Takashahila del Penjab.
Telugi: lengua del sur de la India.
Temmangu: dios japonés.
Tendai: nombre japonés de la escuela T'ien-t'ai.
Tengri-Dag: montaña del Thian Chan.
Tenkalai: místicos del sur de la India, *h.*
Thagî: secta criminal, *h.*
Thera: véase Sthavira.
Therarikâya: texto del canon budista.
Theravâdins: los antiguos, *b.*
Therîgâthâ: texto budista.
Thian-Chan: montaña china en Asia central.
Thug: véase Thagî, *h.*
Ti: el Tao como parte del mundo fenomenal; el Soberano de Arriba, *c.*
T'iai-Hiao: la escuela confucionista.
Tian-Schi: título taoísta.
Tien-Chu: véase Chu.
T'ien-Ming: el mandato del cielo, *c.*
T'ien-Ping: hombre de Estado, *c.*
T'ien-T'ai: escuela budista china.
T'ien-Tse: el hijo del cielo, *c.*
T'ien-Tao: el camino del cielo, *c.*
Timur: véase Tamerlán.
Ting: emperador chino.
Tîrthankara: los héroes jainistas, *h.*
Tiru Arut Payan: texto shaivista, *h.*
Tîsagutta: uno de los heterodoxos jainistas, *h.*
Tô-en-dô: nombre de una Kwannon.
Todaiji: santuario japonés.
Tokugawa: uno de los más importantes shogun del Japón.
Tomobeno-yasutaka: escritor japonés.
Toyo-tama-hime: diosa japonesa.
Trichinopoli: ciudad de la India.
Trífula: marca corporal de los Vaishvanistas, *h.*
Tripitaka: nombre tradicional del canon budista.
Triratna: las tres joyas, *b.*

Trishalâ: la madre de Mahâvîra, fundador del jainismo, *h.*
Ts'ai-Huang: nombre de taoísta, *c.*
Tsang-Pei: emperador chino.
Tsao-Ku-Kiu: inmortal taoísta, *c.*
Tse-Ch'an: autor chino.
Tse-Chang: discípulo de Confucio.
Tse-Hia: discípulo de Confucio.
Tse-Kung: discípulo de Confucio.
Tse-Lu: discípulo de Confucio.
Tse-Yu: discípulo de Confucio.
Tseng-Chen: discípulo de Confucio.
Tseng-Tse o Tse-Se: discípulo de Confucio.
Tseu: reinado de China.
Ts'i: reinado de China.
Ts'in: dinastía china.
Tsin-Siuan: erudito chino.
Tsing: estado de calma; dinastía china.
Ts'ing-T'u-Tsung: nombre chino de *Amida.*
Tsiu-Ai: discípulo de Wang-Yang-Ming.
Ts'ung-Cheng: emperador chino.
Tsuki-Yomi: dios japonés.
Tsung-Siauan: escuela taoísta.
T'u-Chen: obra de Ko-Hung.
T'u-Hua-Kien-Wien-Che: obra de Kuo-Jo-Hiu, *c.*
Tung: reinado de China.
Tung-Chung-Chu: véase Se-Ma-Ts'ien, *c.*
Tung-ming: obra de Chang-Tsai, *c.*
Turushkas: pueblo del noroeste de la India; los Escitas.
Tushita devas: cielo budista.
Tvashtar: dios védico, *h.*

U

U-mashi-ashi-kabi-hizoki-no-kami: dios japonés.
U-Tai-Chan: nombre de una montaña china.
Udâna: texto del canon budista pâli.
Udayanâchârya: autor del siglo XIV, *h.*
Uddandapurî: lugar del norte de la India.
Uddiyana: región del noroeste de la India.
Udgâtar: los sacerdotes que cantaban las oraciones védicas, *h.*
Udraka Râmaputra: instructor de Buda.
Udipi: ciudad del sur de la India.
Ugraha: nombre de Shiva, *h.*
Ujigami: culto de los antepasados en el Japón.
Uke-mochi-no-kami: diosa japonesa.
Ukiyo-e: escuela de pintura japonesa.
Ulûka: autor del sistema Vaisheshika, *h.*
Umâ: nombre de una diosa, *h.*
Upâli: discípulo de Buda.
Upanishad: texto tradicional hindú que sigue a los Vedas.
Upâsaka: los laicos budistas.
Upâsakadashâh: texto jainista.
Upasampadâ: los que han llegado, los que emiten los votos budistas.
Upâsana: prácticas del ritual, *b.*
Upâsikâ: las laicas budistas.
Upavasatha: ceremonia budista.
Urel: nombre moderno de Uruvelâ, *h.*
Urubilvâ: ciudad del norte de la India, *b*; véase Bodh-Gayâ.
Uruvelâ: véase Urubilvâ.
Ushas: la aurora, *h.*
Ushîra: planta, *h.*
Utpala: infierno budista.
Utpâla: autor shaivista, *h.*
Uttarâdhyayana: texto jainista.
Uttaratantra: texto budista.

V

Vâchaspatimishra: filósofo sânkhya, *h.*

Vadakalai: místicos del norte de la India, *h.*
Vaibhâshikas: escuela budista.
Vairochana: Buda de contemplación.
Vaishâlî: ciudad del oeste de la India.
Vaisheshika: escuela filosófica hindú.
Vaishnavista o Vaishnava: adorador de Vishnu, *h.*
Vaishya: casta de los agricultores, comerciantes y artesanos, *h.*
Vajjabhûmi: sitio de Bengala.
Vajra: el trueno, *h.*
Vajrachchedikâ: texto budista.
Vajrapâni: Bodhisattva de contemplación.
Vajrasattva: Buda de contemplación.
Vajrasûchî: texto budista.
Vajravijñâna: el Buda eterno.
Vajrayâna: vía del diamante; el budismo tántrico.
Vala: demonio védico, *h.*
Valabhî: ciudad de la India.
Vallabha o Vallabhâchârya: filósofo hindú.
Vallabhâchâryas: los seguidores de Vallabha, *h.*
Vâlmikî: autor del Râmâyana, *h.*
Vâmachârin: clase de tántricas, *h.*
Vamsha: genealogía, *h.*
Vantâsa: infierno budista.
Varana: árbol sagrado hindú, *Cratoeva Roxburghii.*
Vardhamâna: véase Mahâvîra.
Varuna: el dios védico del cielo; maestro del orden moral del cosmos, *h.*
Vashavartin: dios budista.
Vashistha Samhitâ: texto de Yoga, *h.*
Vasubandhu: doctor budista.
Vâsudeva: rey kushân.
Vâsudeva: el Brillante, divinidad celeste, *h.*
Vasumitra: doctor budista.
Vâsupûjya: personaje jainista.
Vasus: término genérico de dioses védicos, *h.*
Vatsyayana: autor de la escuela Nyâya, *h.*
Vâyu: dios del viento, *h.*
Vâyu Purâna: texto sagrado, *h.*
Vedas: textos sagrados tradicionales hindúes.
Vedanindaka: los negadores de la autoridad del Veda, *h.*
Vedânta: sistema filosófico de la India, "el fin de los Vedas".
Vedântasamgraha: obra de Râmânuja, *h.*
Vedântasâra: obra de Râmânuja, *h.*
Vedânta sutras: texto de la escuela del Vedânta, *h.*
Vedda: pueblos primitivos de la India.
Vehapphala: véase Brihatphala.
Vessavana: nombre de Kuvera, *h.*
Vibhajjavâdins: escuela budista de la distinción.
Vibhanga: texto del canon budista.
Vibhâshâs: textos budistas.
Vibhâva pashu: clase tántrica de hombres, *h.*
Vibhâva vîra: clase tántrica de hombres, *h.*
Vibhu: "el que penetra todo", nombre de Shiva, *h.*
Videha: el desincorporado; provincia y antigua dinastía del norte de la India.
Vidhis: ritos tántricos, *h.*
Vihâra: el convento budista.
Vijayadharmasûri: santo jainista.
Vijñânabhiksu: filósofo sânkhya, *h.*
Vijñânatyâyatana devas: dioses budistas.
Vijñânavâda: obra budista.
Vijñâvâdin: escuela budista.
Vikârinî: aspecto de la devî, *h.*

Yamato-dake: príncipe japonés.
Yamî: esposa de Yama, *h.*
Yamunâ: río de la India, actualmente el Jumna.
Yang-Chu: filósofo chino.
Yang-Hi: maestro taoísta.
Yang-Hiung: filósofo chino.
Yang-Kieu: emperador chino.
Yantra: dibujo sagrado tántrico, *h.*
Yao: emperador chino.
Yarraka-ni-no-magatama: el adorno sagrado de jade, *jp.*
Yashodâ: esposa de Mahâvîra, *h.*
Yâtu: genio hindú.
Yen-Tsung: emperador chino.
Yeu-Ming-Tao: el Tao determinado, *c.*
Yin: emperador chino.
Yin-Si: discípulo de Lao-Tse, *c.*
Yin-Wen-Tse: hombre de Estado, *c.*
Yoga: escuela filosófica de la India.
Yogâchâra: escuela budista.
Yogasârasangraha: tratado sobre el Yoga, *h.*
Yogasûtras: texto de la escuela del Yoga, *h.*
Yogatattva Upanishad: texto del Yoga, *h.*
Yogendrâchârya: autor jainista.
Yogin: el asceta que practica el Yoga, *h.*
Yoginî: las brujas tántricas, *h.*
Yorozuhzta-toyukitsu-hime: diosa japonesa.
Yu: emperador chino.
Yu-Huang-Tsung-Ti: emperador de Jade, *c.*
Yu-Si: ciudad china del Fu-Kien.
Yu-Yao: ciudad del Che-Kiang, *c.*
Yu-Yueh: autor chino.
Yuan: dinastía china.
Yuan-Che-Kai: presidente de la República china (1859-1916).
Yuang-Chu: autor taoísta.
Yuang-Chuang: véase Hiuan-Tsang, *c.*
Yuang-Hiung: filósofo chino.
Yue-Ling: texto chino.
Yuen-Hui o Yuan: discípulo de Confucio.
Yuen-Tsung: emperador chino.
Yumedono: lugar del Japón donde existe una famosa estatua budista.

Z

Zarathustra o Zoroastro: legislador religioso de los pueblos bactrianos, 660 (?) a. J. C.
Zarmanochegas: sabio hindú que fué a Roma en tiempo de Augusto.
Zen: nombre japonés de la escuela Ch'an.
Zi-Ka-Wei: nombre de una universidad china.
Zin-mu-ten-noo: nombre del primer emperador japonés.

II. GLOSARIO DE CONCEPTOS

A

Abhâsa: apariencia, reflejo, degradado, *h*.

Abhâva: la negación, la inexistencia, *h*.

Abhibuddis: modalidades del intelecto, *h*.

Abhidharma: esencia de la ley budista.

Abhimâna: fuente de la ilusión, *b*.

Abhimukhi: el sexto grado de los Bodhisattvas.

Abhishekabhûmi: el décimo grado de los Bodhisattvas.

Abhyâsa: disposición favorable del Yoga, *h*.

Achalâ: el octavo grado de los Bodhisattvas.

Adharma: el principio de descanso, *j*.

Adhibuddha: el Buda primordial; alma sin mancha.

Adhikârin: que tiene aptitud para el Yoga, *h*.

Adhikarmika: principiante, *b*.

Adhiprajñâ: el conocimiento superior, *b*.

Adhisamavartata: el desenvolvimiento, *h*.

Adhîshara: el señor supremo, *j*.

Adhyaksha: Brahman como testigo supremo, *h*.

Adhyâsa: sobreponer, *h*.

Adiguru: el primer guru, la madre, *h*.

Adinâtha: el primer protector, *b*.

Adishântâh: alma feliz, *h*.

Adrista: la fuerza del karman, *h*.

Advaita: la no dualidad; el alma individual es idéntica al alma universal, *h*.

Agâmi Karman: el Karman futuro que todavía no ha producido sus frutos, *h*.

Aham: principio de la individualización, *h*.

Ahamkâra: el sentido del yo, *h*.

Ahârakasharîra: cuerpo de traslación, *h*.

Ahimsâ: el no matar, *j*.

Aishvarya: la soberanía, *h*.

Ajâna deva: un ser que ha nacido en el mundo de los dioses, *h*.

Ajîva: conjunto de las cosas sin vida, *j*.

Ajîvakâya: la cosa sin vida, *j*.

Ajñâ: centro psíquico humano.

Akâlika: fuera del tiempo, *b*.

Akalpa: más allá de lo fenomenal, *b*.

Akâra: aspecto mental, *b*.

Akâsha: el éter, *h*.

Akhanda: indivisible, *h*.

Akri: forma, molde, *h*.

Akriya: inactivo, *b*.

Akushala dharma: los principios del mal, *b*.

Alakshana: la no-determinación, *b*.

Alaya: la residencia, el punto de apoyo en la terminología budista.
Alayavijñâna: la inteligencia suprema, la conciencia receptáculo, *b.*
Alokâkâsha: el espacio del más allá, *h.*
Amrita pada: el estado inmortal, *h.*
Anabhilâpya: que no se puede definir, *b.*
Anâgamins: los que no vuelven, *b.*
Anâhata: centro psíquico humano, *h.*
Ananda: la felicidad absoluta, una de las tres características de *Brahman*, *h.*
Anandakâya: el cuerpo del goce, *b.*
Anandamaya-kosha: la "vaina" de felicidad del ser humano, *h.*
Ananta-darshana: la percepción infinita de la Fe, *j.*
Ananta-jñâna: el conocimiento infinito, *j.*
Ananta-sukha: la felicidad infinita, *j.*
Ananta-vîrya: el poder infinito, *j.*
Anarthadandavirati: no comprometerse en asuntos, *j.*
Anâtmanah: sin alma, sin "yo", *h.*
Anâtmatâ: la inexistencia del âtman, *b.*
Anattâ: véase anâtmatâ, *b.*
Anavam: la naturaleza misma del alma, *h.*
Anavamala: átomo en el sistema shaivista, *h.*
Anekântavâda: indefinido, *j.*
Aneñjya: el acto impasible, *b.*
Animitta: la no solidaridad, *b.*
Aninjya: la inmortalidad espiritual activa, *b.*
Anitya: el ser transitorio, *b.*
Annamaya: la "vaina" grosera del cuerpo humano, *h.*
Anta: el extremo, el fin, *h.*
Antah-Karana, el "órgano interno" humano, *h.*
Antarabhâva: el ser humano después de la muerte, *h.*
Antarâya karman: los obstáculos puestos por lo mental, *j.*
Antaryâmin: el "vigilante interno", *h.*
Anu: el átomo, según la teoría de la escuela Vaisheshika, *h.*
Anubhava: la experiencia de lo real, *h.*
Anulakshana: marcas, *b.*
Anulomacharyâ: el que sigue el voto de los Bodhisattvas.
Anumâna: la inferencia, el razonamiento, *h.*
Anupâdisesâ nibbânadhâtu: el nirvâna exento de determinaciones, *b.*
Anvîkshikî: investigaciones sobre el âtman, *h.*
Apara: inferior, *h.*
Aparâ vidyâ: conocimiento exotérico, inferior, *h.*
Aparoksha: vista directa, *h.*
Apaurusheya: no humano; término que se aplica a la revelación, *h.*
Apavarga: la salvación del espíritu, *h.*
Apromânakâyavibhakti: ayuda a todas las criaturas, *b.*
Apûrva: factor creado por el cumplimiento del orden de la manifestación, *h.*
Arahâ: véase Arhat, *b.*
Archismatî: el cuarto grado de la Bodhi, *b.*
Arhat: el santo budista y jaina.
Artha: el objeto, el sentido, *h.*
Arthâpatti: la implicación, *h.*
Arul: la gracia de Dios, *h.*
Arûpodhâtu: la esfera inmaterial, *b.*
Arûpya: los seres que no tienen forma, *b.*
Aryasatyâni: las cuatro verdades, *b.*

Asamprajñâta: concentración inconsciente, *h.*
Asamprajñâta yoga: estado allende de lo mental en el Yoga, *h.*
Asana: postura del cuerpo en el Yoga, *h.*
Asat: el No-ser, *h.*
Asavakkhayakarañâna: el conocimiento de lo que causa la destrucción de la pasión humana, *h.*
Asha: orden (término iranio).
Ashakti: la incapacidad, *h.*
Ashankâ: el escrúpulo, *j.*
Ashankâ-pratishedha: rechazo del escrúpulo, *j.*
Ashârya: el maestro espiritual.
Ashraya: sede, soporte, *h.*
Ashrumukha: desconsolado, *h.*
Ashubha: Karman maléfico, *h.*
Ashubhâvanâ: las meditaciones budistas en los cementerios, *b.*
Ashubda mâyâ: materia elemental impura, *h.*
Asmitâ: el egoísmo, *h.*
Asrava: la sustancia que penetra en el alma, *j.*
Astama: el octavo, *h.*
Astângâni: las series de la disciplina del Râja Yoga, *b.*
Asteya: el no robar, *j.*
Asti: es, *h.*
Astika: el dogmatismo brahmánico, *b.*
Astitva: la existencia, *b.*
Asu: espíritu, *h.*
Atchâra: el uso correcto de la tradición, *h.*
Atishaya: resto entre la causa y el efecto, *h.*
Atithisamvibhâga: el ayudar a los monjes, *j.*
Atman: el soplo humano en las especulaciones védicas, y después el alma, el Sí.
Atmanishchayât: la certidumbre interior, *h.*
Atyanta: el sin fin, *b.*
Avahana: dar la vida a la imagen del dios, *h.*
Avaktavyah: lo que no puede expresarse, *h.*
Avasthâ traya: los tres estados humanos: vigilia, sueño y sueño profundo.
Avatâra: "las bajadas" de Vishnu a la Tierra, *h.*
Avayava: las premisas, *h.*
Avidyâ: la ignorancia, *h.*
Aviveka: el no discernimiento, *h.*
Avyaktam: la naturaleza original, *h.*
Ayush-Karman: limitación de la duración de la vida, *j.*

B

Bala: la fuerza, *h.*
Bandha: ligadura, lazo, *h.*
Bhâjanaloka: el mundo material, *b.*
Bhakti: el amor de Dios; la devoción hindú.
Bhaktimârga: camino de la devoción, *h.*
Bhakti Yoga: Yoga de la devoción, *h.*
Bhangi: la posibilidad, *h.*
Bhâva: estado del espíritu estético, la naturaleza, *j.*
Bhâvanâ: la meditación, *b.*
Bhedâbheda: distinción y no distinción, *h.*
Bhoktar: gozo, *h.*
Bhûmi: grado, escala, tierra, plano, *b.*
Bhûtakoti: el punto del devenir, *b.*
Bhûtatathatâ: la realidad pura, *b.*
Bîja: sílaba mística, *h.*
Bodhi: la iluminación, *b.*
Bodhipakshya dharmas: los dharmas característicos del cuarto estado de los Bodhisattvas.

Brahmâ: la primera manifestación del ser en el Brahman; el demiurgo, *h.*
Brahmachârya: práctica de la castidad, *h.*
Brahman: el Ser absoluto; la energía del sacrificio védico.
Brahmavidyâ: sabiduría del Brahman, *h.*
Buddhakshetra: tierra de felicidad, *b.*
Buddhayah: conocimiento, *h.*
Buddhi: el juicio, el pensamiento, la intuición intelectual, la decisión, *h.*
Buddhyapeka: las relaciones aprehendidas por el intelecto, *h.*
Bushido: ideal shintoísta.

CH

Chaitanya: inteligencia, *h.*
Chakra: centro sutil en el cuerpo humano, rueda, *h.*
Chakram ritasya: rueda de la vida, *h.*
Chala: jugar con palabras, *h.*
Ch'ang: la constancia, *c.*
Chang-Chen: vida larga extraordinaria, *c.*
Chang-Ming: el Nombre eterno, *c.*
Chang-Tao: el Ser eterno, *c.*
Charyâpâda: ritos tántricos de adoración, *h.*
Che: el éxito; el conocer; la prudencia; el sujeto, *c.*
Che-Pu: el estado natural, *c.*
Che-Yen: hombre supremo, *c.*
Chedasutras: estatutos, *h.*
Chen: el ser verdadero; los genios; el santo, *c.*
Chen-Jen: visión de la verdad; hombre santo, *c.*
Chen-Ming: la designación correcta, *c.*
Chen-Ts'iuan: la potencia de vida, *c.*
Ch'i: el fluido vital, *c.*
Chih: la facultad intelectiva; la materia, *c.*
Chîla: moral, *b.*
Chinmâtra: pensamiento puro, *h.*
Chit: el pensamiento, a veces el pensamiento puro, divino, aspecto del ser, *h.*
Chittam: la voluntad, *h.*
Chitrekaggatâ: la atención budista.
Chu: la fórmula, *c.*
Chun: la interpenetración, *c.*
Chung: la medida justa en todo, *c.*
Ch'ung: transcendente, *c.*

D

Dâna: la caridad, *b.*
Dânapâramitâ: expresión de la caridad, *b.*
Darshana: punto de vista, visión; escuela ortodoxa del pensamiento filosófico hindú.
Darshanâvaranîya karman: oscurecimiento del conocimiento inmediato, *j.*
Dattâtreya: ser divino, *h.*
Deshavirata: limitación del espacio, *j.*
Devatâ: la divinidad, *h.*
Deva yâna: camino de los dioses, *h.*
Devî: diosa; nombre de la energía de Shiva, *h.*
Dhammapadhara: los portadores de la doctrina, *b.*
Dhârâ: una serie, *b.*
Dhâranâ: fijación del pensamiento, *h.*
Dharanîs: fórmulas mágicas, *b.*
Dharma: el acto sacrificial; la vida social; la cualidad de una cosa; el modo de ser; la norma suprema de la verdad; la ley brahmánica; nombre de un personaje, *h.*
Dharmachakrapravartana: poner en movimiento la rueda de la ley budista.

Dharmadhatû: la sustancia dhármica, *b*.
Dharmakâya: cuerpo de la ley del Buda, *b*.
Dharmakshanikatva: el carácter transitorio de los dharmas, *b*.
Dharmameghâ: el que es "nube de la ley", *b*.
Dharman: eficiencia de los seres sobrenaturales, *h*.
Dharmanairâtmya: la no existencia en sí de los elementos, *b*.
Dharmatâ: la verdad budista.
Dharmatathatâ: el derrame común de las cosas, *b*.
Dharmeghâ: la nube de la ley, *b*.
Dhâtri: el creador, *h*.
Dhâtu: los planes espirituales, elemento de sustancia, *b*.
Dhyâna: la meditación y sus técnicas, *h*.
Dibbachakhu: el ojo divino, *b*.
Dibbasota: el oído divino, *b*.
Digvirati: limitación en una dirección, *j*.
Dîkshâ: la consagración sacrificial, *h*.
Dîptih: luz, calificación del espíritu, *h*.
Dish: el espacio, *h*.
Divya: clase tántrica de los hombres, *h*.
Dô: la vida humana, *jp*.
Dosa: el vicio, *h*.
Dravya: sustancia, *h*.
Drishtânta: el ejemplo, *h*.
Duhkha: el dolor, *b*.
Dûrangamâ: el séptimo grado de los Bodhisattvas.
Dvaita: la dualidad, *h*.
Dvesha: antipatía, *h*.
Dvijas: nacido dos veces; las altas castas hindúes.
Dvyanuka: molécula binaria, *h*.

E

Ekâdvitîyam: el Uno sin segundo, *h*.
Ekam: el Uno, *h*.
En: acabamiento, *jp*.

F

Fa: la razón, la ley de las cosas, *c*.
Fanâ: la liberación espiritual en la doctrina sûfî.

G

Gantri: el camino, *h*.
Gati: el lugar, el camino, *h*.
Gâyatrî: fórmula sagrada de los brahmanes, *h*.
Gîtârthasamgraha: filosofía derivada de la *Gîtâ*.
Gotra: la prevención social, *j*.
Gotra-Karman: las prevenciones sociales, *j*.
Grâhaka: conocimiento de un objeto, *b*.
Grahana: sensación aprensiva, *h*.
Grâhya: un objeto, *b*.
Grâhya-grâhaka: la diferenciación entre sujeto y objeto, *h*.
Grihya: vida familiar, *h*.
Gunas: las tres cualidades o características de la naturaleza en su manifestación, *h*.
Gunasthânas: etapas de liberación, *b*.
Guptavidyâ: la doctrina secreta, *h*.
Gupti: entrada, *j*.
Guru: maestro espiritual; director religioso; hombre potente, *h*.

H

Haniwa: figuras de arcilla, *jp*.
Hashita: sonreír, *h*.

Hatha-Yoga: Yoga físico, *h.*
Hetu: la causa, la razón, *h.*
Hetushâstra: dialéctica sobre la causalidad, *h.*
Hetu-vibhakti: especificación de la razón, *j.*
Hetuvidyâ: la lógica, *b.*
Hetvâbhâsa: el sofisma, *h.*
Hiang-Chen-T'ien-Tsun: el señor celeste de los nacimientos descendentes, *c.*
Hiao-Si: el soplo único, *c.*
Hien: virtud perfecta, *c.*
Himitsu mandara: gráficos místicos, *jp.*
Hing: la cualidad; el obrar, *c.*
Hiong-Ti: hermano, *c.*
Hiranyagarbha: el embrión de oro; el conjunto de los cuerpos sutiles humanos.
Hô: la armonía; el concepto de los dharmas budistas hindúes, *c.*
Hong-Fan: clasificación china.
Hsing: la forma, *c.*
Huen: exhalación del aliento, *c.*

I

Icchâ: la voluntad; el deseo, *h.*
Idâ: canal sutil del cuerpo humano, *h.*
Iddhi: las facultades sobrenaturales, *b.*
Iddhividhâ: los poderes mágicos, *b.*
Ikshita: el mirar uno a otro, de la raíz *iksh,* mirar, *h.*
Indriyas: la energía; los sentidos sutiles del hombre, *h.*
Injoke: el fenómeno contingente, *jp.*
Irijapatha: Karman momentáneo, *j.*
Iryapatha: véase Irijapatha.
Ishtadevatâ: la divinidad personal escogida por cada hindú, *h.*
Ishvara: aspecto de Dios como Dios creador, *h.*
Ishvarapranidhâna: resignación en el Señor, *h.*

J

Jâgrat: estado de vigilia, *h.*
Jalpa: la disputa, *h.*
Janma: el nacimiento, *h.*
Japa: recitación de las fórmulas sagradas, *h.*
Jarâ: la vejez, *b.*
Jâti: el género; la objeción fútil; el nacimiento, *h.*
Jen: el hombre; la humanidad, *c.*
Jina: el liberado, el victorioso, *j.*
Jîva: el ser humano viviente; a veces tiene sentido de alma, de cosa animada, *h.*
Jîvanmukta: ser humano liberado, *h.*
Jîvan muttar: libre de la vida, *h.*
Jîvâtman: el alma viviente, compuesto de jîva y de âtman, *h.*
Jîvâtmârah: el alma humana individualizada, *h.*
Jñâna: el conocimiento, *h.*
Jñânadarshana: consolidación del conocimiento, *b.*
Jñâna-kânda: textos védicos sobre la sabiduría, *h.*
Jñanamârga: camino del conocimiento, *h.*
Jñânamudrâ: rito tántrico, *h.*
Jñânapâda: la exégesis, *h.*
Jñânasambhâra: ecuanimidad del conocimiento, *b.*
Jñânâvaranîya karman: el oscurecimiento de la inteligencia, *j.*
Ju: fin, *c.*

K

Kaivalyam: el aislamiento, *h.*
Kalâ: la determinación, *h.*
Kâla: el tiempo, *h.*

Kâla-chakra: doctrina tántrica, *h*.
Kâlasûtra: infierno budista.
Kaliyug: la edad del hierro, *h*.
Kalpa: intervalo de tiempo; el cielo de la manifestación cósmica que se extiende entre dos tiempos de no-manifestación.
Kalpasûtra: rituales védicos.
Kalyâna: doctrina de la felicidad, *b*.
Kâma: el deseo; dios del amor, *h*.
Kâmâvachara: los seres materiales, *b*.
Kana: átomo, *h*.
Kandha: véase skandha.
Kâranasharîra: el cuerpo causal humano, *h*.
Karmamala: los actos, *h*.
Karmamârga: camino de la acción, *h*.
Karma-Mîmânsâ: investigación de los ritos, *h*.
Karman: el acto y la ley de los resultados de los actos; tiene también el sentido de la existencia de la actividad; la raíz *Kri-* significa "hacer", *h*.
Kârmanasharîra: cuerpo sutil humano, *j*.
Karmâtman: diversidad de acción, activo, potente, *h*.
Karmavijñâna: consciencia de acción, *b*.
Karmayonis: principios de acción, *h*.
Karmendriya: órganos de acción, *h*.
Karunâ: la compasión, *b*.
Kârya: limitado, *h*.
Kasina: técnicas del Yoga: fijación de la vista en discos colorados, *h*.
Kâya: agregado de materia, *j*.
Kevala: la pureza primitiva del alma, la iluminación, *j*.
Kevalâdvaita: la no-dualidad absoluta, *h*.
K'i: el aliento, *c*.
K'ien: el principio creador, *c*.
Kien-Ngai: el amor general, *c*.
K'iuan: el peso, *c*.
Klistamanas: véase Manas.
Kodama: el espíritu del árbol, *jp*.
Kong-Yong: el rendimiento, *c*.
Kosha: el forro, la vaina, uno de los cinco cuerpos sutiles del ser humano, *h*.
Krim: mantram de Kâlî, *h*.
Kriyâ: la acción; rito en un templo, *h*.
Kriyâpâda: ritos tántricos de los templos hindúes.
Kriyâshakti: potencia creadora, *h*.
Kriyâvâda: autonomía del alma en sus actos, *h*.
Kriyâyoga: la disciplina del Yoga: mortificación, estudio, piedad, *h*.
Kshânti: la paciencia, *h*.
Kshetra: el campo; el espacio, *h*.
Kshetrajña: el ser abstracto, *h*.
Ku: la causa, la nada, *c*.
Kumârî: la energía del dios o de la diosa; las hermanas tántricas, *h*.
Kumbha: urna de tierra, *b*.
Kumbhaka: detención de la respiración en el Yoga, *h*.
K'un: el principio receptor, *c*.
Kundalinî: la fuerza divina en el cuerpo humano, *h*.

L

Laigikam: la inferencia, *h*.
Lakohana: señas, atributos, *b*.
Laya: repliegue, *h*.
Leshyâ: color del alma, *j*.
Li: el rito social; la forma, *c*.
Liang-Che: la sabiduría innata, *c*.
Li-Ki: las reglas rituales, *c*.
Lîlâ: el juego divino, *h*.
Ling: la vida; la inmortalidad, *c*.
Linga: el varonil, el signo observado en la lógica Nyâya, el símbolo del dios Shiva, *h*.

Linga sharira: el cuerpo sutil humano. *h.*
Lo-Han: el arhat chino.
Loka: mundo sensible, *h.*
Lokâkâsha: el cosmos, *j.*
Lokaprajñapti: conocimiento del cosmos, *b.*
Lokottara: estados sobrenaturales, superioridad física, *b.*
Luan: la anarquía, *c.*

M

Mâ: madre, *h.*
Maccu: término pâli de mrityu, *b.*
Madhyamâ pratipad: la vía media, *b.*
Magga: véase Mârga.
Mahâsukhakâya: el "cuerpo del goce" de los budistas.
Mahat: la "Grande", la Inteligencia cósmica, función del espíritu humano, *h.*
Mahâtman: "grandes almas", nombre de los sabios en la India.
Mala: mancha, *h.*
Mâmya: la carne, *h.*
Manas: el pensamiento, lo mental, *h.*
Mânasâ: el japa mental, *h.*
Mandala: círculo tántrico, *h.*
Manipûra: centro psíquico humano, *h.*
Manomaya: intelecto, forma inmaterial, *h.*
Manonlanî avasthâ: desintelectualización del intelecto, *h.*
Manovijñâna: conciencia del espíritu empírico, *b.*
Mantram: palabra mística, *h.*
Mantrayâna: vía de los mantram, *b.*
Marana: la muerte, *h.*
Mâranântikî samlekhanâ: la muerte voluntaria, *j.*
Mârga: el camino, *h.*
Mârjârî: símbolo del "gato" que salva a sus pequeños del peligro, *h.*
Markata: símbolo del "mono" que se engancha a su madre, *h.*
Mâtrâ: un abrir y cerrar de ojos, *h.*
Mâyâ: la gran ilusión cósmica, *h.*
Mâyâmala: fantasmagoría divina, *h.*
Mettâ: la amistad budista.
Miao: el misterio; lo espiritual, *c.*
Ming: el destino; el nombre; calificar; dinastía china, *c.*
Mithyâjñâna: el falso conocimiento, *h.*
Mleccha: extranjero, *h.*
Mohanîya Karman: el extravío, *j.*
Moksha: la liberación espiritual, la salvación, *h.*
Mrigatrishnikâ: el sueño, el espejismo, *h.*
Mrityu: la muerte, *h.*
Mrivi: nombre de la víctima en el sacrificio meriah, *h.*
Muditâ: la buena voluntad, *b.*
Mudrâ: gestos sagrados de las manos, *h.*
Mukta-jîvas: las almas liberadas, *j.*
Mukti: la unión con Dios, *h.*
Mûlâdhâra: centro psíquico humano, *h.*
Mûlaprakriti: la materia prima de la naturaleza, *h.*
Mutoku: la no adquisición, *jp.*

N

Nâda: sonidos desconocidos oídos en el Yoga, *h.*
Nâdam: la energía varonil, *h.*
Nâdî: canal sutil del cuerpo humano según el Yoga, *h.*
Naigamana: conclusión, *j.*
Naihshreyasa: el bien más grande, *b.*
Nairmânika: uno de los tres cuerpos de Buda.
Nâma-Karman: determinación de la individualización humana, *j.*
Nâmarûpa: nombre y forma, *h.*

Nana-dassana: consolidación del conocimiento, *h.*
Nârâh: las aguas primordiales, *h.*
Nâstika: el nihilismo, *b.*
Nâstitva: la no-existencia, *b.*
Naya: el punto de vista, *j.*
Nâyika Sâdhana: entidades maléficas, *h.*
Nei-Tan: el cinabrio mágico, *c.*
Neti: no, *h.*
Netri: el conductor, *h.*
Neyârtha: la enseñanza provisional, *b.*
Nidâna: la base, la afirmación, *b.*
Nidrâ: el sueño, *h.*
Nigamanan: conclusión, *h.*
Nigrahasthâna: el punto débil de la argumentación, *h.*
Nimitta-kârana: causa eficiente, la oportunidad, *h.*
Nirârthika: epifenómeno sin valor, *h.*
Nirguna Brahman: el Brahman indeterminado, *h.*
Nirjanâ: expulsión del karman del alma, *j.*
Nirmânakâya: proyección mágica, *h.*
Nirmânakshama: el sortilegio del arte, *h.*
Nirnaya: la determinación, *h.*
Nirnimitta: la ausencia de egoísmo, *b.*
Nirodhasamâpatti: meditación budista sobre la supresión del yo.
Nirriti: el aniquilamiento, *h.*
Nirupadhishesa nirvâna: el nirvâna absoluto, *b.*
Nirvâna: estado místico budista.
Nirveda: apatía del vivir, *b.*
Nirvikalpaka-pratyaksha: percepción sin intervención de juicio, *h.*
Nîtârtha: la enseñanza definitiva, *h.*
Nitya: permanente, *h.*
Nityânanda: sitio del conocimiento del alma, *h.*
Niyama: mandamiento en el Yoga, *h.*
Niyantri: gobernador, *h.*
Niyati: la necesidad, *h.*

O

OM: sílaba mística que simboliza la Totalidad; se llama también *Omkâra*, *h.*

P

Pabbajja: véase Pravajyâ.
Padârtha: las categorías, *h.*
Padma: "flor de loto", nombre simbólico de los centros sutiles en el cuerpo humano, *h.*
Padmâsana: postura de Yoga, *h.*
Pa-kua: los ocho trigramas, *c.*
Panchabheda: las cinco distinciones eternas en Madhva, *h.*
Pânyâpti: juntar las manos, *h.*
Pañchabhûtâni: los cinco elementos de la materialización, *h.*
Pañcha kañchuka: los cinco vestidos del alma, *h.*
Pañchatattva: los cinco elementos, *h.*
Paññâ: la sabiduría, *b.*
Pâpa: lo malo, *j.*
Pâpman: poder diabólico de la magia hindú.
Parâ: supremo, *h.*
Parabrahman: el Brahman indeterminado, *h.*
Parachittavijânana: el conocimiento del pensamiento de los demás, *b.*
Paramânu: átomo, *h.*
Paramârthasatya: punto de vista de la verdad absoluta, *b.*
Pâramârthika: real, eterno, inmutable, *h.*
Paramâtman: el espíritu supremo, *h.*
Pâramitânaya: método de virtudes perfectas, *b.*
Pâramito Pâramitâ: virtud transcendental, *b.*

Paranishpanna: la naturaleza absoluta, *b.*
Parârtham: altruismo, *b.*
Parâshaktis: las energías divinas, *h.*
Paratantra: la naturaleza condicionada, *b.*
Parâvidyâ: la sabiduría superior, *h.*
Parikalpa: la imaginación, *b.*
Parikalpita: la naturaleza imaginaria, *b.*
Parinama: la extensión, la transformación, el desarrollo, *h.*
Parinishpanna: la realidad suprema, *b.*
Pâsha: el lazo, *h.*
Pashu: clase tántrica de hombres; el rebaño, *h.*
Pati: el Señor, *h.*
Paticcasamuppâda: nombre pâli del Pratîtyasamutpâda, *h.*
Patipadâ: el camino, *b.*
Pausadhopavâsa: vivir como un monje, *j.*
Pâvaka: el fuego vital, *h.*
Pingalâ: canal sutil del cuerpo humano, *h.*
Pîti: la alegría, *b.*
Pitriyâna: camino de los "Padres", *h.*
Po: la sangre, *c.*
Prabhâkarî: tercer grado de los Bodhisattvas, *b.*
Pradhânam: la sustancia primordial, *h.*
Prajñâ: la conciencia, estado del Brahman en el cual el conocimiento es completo; significa el estado de sueño profundo, *h.*
Prakâsha: aspecto real de la diosa, *h.*
Prajñâyâna: la nueva ontología budista del Mahâyâna.
Prahâsha: aspecto real de la diosa, *h.*
Prakîrna: misceláneas, *h.*
Prakrita: el orden natural, *h.*
Prakriti: la *natura naturans,* causa eficiente de la manifestación, *h.*
Pramâna: criterio de la verdad, la noción correcta; también la fuente del conocimiento, *h.*
Prameya: el objeto de prueba, *h.*
Pramuditâ: el primer estado de los Bodhisattvas, *b.*
Prâna: la vida psíquica, la respiración, el soplo, la fuerza físico-psíquica, *h.*
Prânamaya: el soplo psíquico, *h.*
Prânâyâma: prácticas de respiración del Yoga, *h.*
Pranidhâna: la devoción, *h.*
Prapañcha: expansión, *h.*
Prapatti: sumisión sin reserva, *h.*
Pra-ruch: verbo védico que significa iluminar, aparecer.
Prasanga: la cuádruple negación, *b.*
Pratibhâna: el que tiene doble vista, el que desea enseñar la ley budista.
Pratibimba: reflejo, copia, *b.*
Pratibuddha: el que se ha despertado; conocer, *h.*
Pratijñâ: la afirmación, *j.*
Pratijñâ-vibhakti: la especificación de la afirmación, *j.*
Pratimâ: la imagen física del dios, *h.*
Pratîtyasamutpâda: la cadena de las doce causas, *b.*
Pratyag-âtman: el Sí interior, *h.*
Pratyâhâra: apaciguamiento de los sentidos en el Yoga, *h.*
Pratyaksa: la percepción, *h.*
Pravajyâ: los que han salido de su casa familiar, *b.*
Pravicaya: el conocimiento discriminativo, *h.*
Pravritti: la tentación de hacer actos; el mundo del devenir, *b.*
Prayojana: la intención, *h.*
Preta: fantasmas en pena; el muerto; espíritus humanos después de la muerte, *h.*
Prithaktvam: la individualidad, *h.*

Pubbenivâsânussatiñâna: el conocimiento de las existencias pasadas, *h.*
Pudgala: el yo fenómeno, *b*; la materia, *j.*
Pudgalanairâtmya: doctrina budista de la no existencia del ego.
Pûjâ: el ritual de adoración, *h.*
Punarmrityu: la segunda muerte; el renacimiento, *h.*
Punya: lo bueno, *j.*
Punyasambhâra: el grupo de méritos budistas.
Pûraka: la inspiración de la respiración en el Yoga, *h.*
Purusha: el principio espiritual en cada indíviduo; el Hombre primordial, *h.*
Pûrva - Mîmâmsâ: la investigación primera; nombre de una escuela filosófica, *h.*
Pûrvavat: inferencia de la causa al efecto, *h.*
Pûrvapaksha: el método falso de tratar una cuestión, *h.*

R

Râgam: el deseo, *h.*
Rajas: uno de los gunas, *h.*
Râjasik: que posee el guna rajas, *h.*
Râja-yoga: el Yoga real, *h.*
Rasa: la esencia; la belleza, *h.*
Rasâsvâdana: la emoción artística, *h.*
Râsi: montón, *b.*
Rasika: sensible a la belleza, *h.*
Râs mandalî: rito sexual de los Vallabhâchâryas, *h.*
Rechaka: expulsión de la respiración en las técnicas del Yoga, *h.*
Rita: el orden védico, *h.*
Rûpa: la forma, *h.*
Rûpadhâtu: el mundo sutil, *b.*
Rûpakâya: el cuerpo material, *b.*
Rûpin: los seres que tienen formas, *b.*
Rutarâshi: la ley budista verdadera.

S

Sabhâva pashu: clase tántrica de hombres, *h.*
Sabhâva vîra: clase tántrica de hombres, *h.*
Sad: el Ser absoluto, *h.*
Sadâyatana: el dominio de los sentidos, *h.*
Saddharma: la verdadera religión, *b.*
Sâdhanâ: técnicas del Yoga; el signo, *b.*; la realización, *h.*
Sâdhumatî: el noveno grado de los Bodhisattvas, *b.*
Sâdhya: la cosa significada, *b.*
Saguna: inferior, *h.*
Saguna brahman: otro nombre de Ishvara, el Señor de mâyâ, el Brahman creador, *h.*
Sahakârî: la ayuda, nombre tántrico del padre, *h.*
Sahasrâra: centro psíquico humano, *h.*
Sakala: aspecto del Brahman, *h.*
Sakalars: clase de alma, *h.*
Samâdhi: estado de éxtasis, *h.*
Sâman: oraciones védicas, *h.*
Samâna: asceta, *h.*
Samantamukha: que salva a todos, *b.*
Sâmânya: homogéneo; la asociación, *h.*
Sâmânyatodrishta: inferencia por un carácter común, *h.*
Samâpatti: significa "la obtención" y es la traducción budista de la palabra sánscrita Shyâna, "desecado", *b.*
Samatâ: la similitud, *h.*
Samatva: mirar a todas las criaturas con ecuanimidad, *i.*
Samavaya: la inherencia, *h.*

Sâmâyika: meditación profunda, confesión de los pecados, *j*.
Sambhogakâya: el cuerpo beatífico, *b*.
Samgati: el resultado de la investigación de una proposición en la lógica Mîmâmsâ, *h*.
Samkalpa: orden de representación, *h*.
Samkarshana: aspecto de Dios, *h*.
Sampradâya: el cuerpo de las doctrinas tradicionales, *h*.
Samsâra: el mundo de las transmigraciones, el contingente, la vida manifestada, *h*.
Samsârin: las almas amarradas al mundo, *j*.
Samshaya: la duda de la exactitud de una proposición en la lógica Mîmâmsâ, *h*.
Samskâra: predisposiciones que determinan el curso ulterior de la existencia, *h*. y *b*.
Samtâna: la continuidad, *b*.
Samudghâta: explosión del karman que libera el alma, *j*.
Samvriti: la envoltura, *b*.
Samyagdarshana: la vista perfecta, *h*.
Samyagjñâna: el conocimiento recto, *j*.
Samyakchâritra: conducta recta, *j*.
Samyaksambodhi: la salvación de los hombres, *b*.
Samyoga: conjunción, *h*.
Sânanda samâdhi: sentido de éxtasis, *h*.
Sankhârâ: las formaciones, *b*.; véase Samskâra.
Sankhârâloka: el mundo de la residencia de los seres, *b*.
San-ts'ing: los tres planos, *c*.
Santati: la continuidad relativa, *b*.
Sañjñâ: la percepción, *h*.
Saññamâya: pensamiento puro, *b*.
Sarvajña: el omnisciente, *j*.
Sarvam âyus: la vida en su plenitud, *h*.
Sâsana: la instrucción budista, la iglesia, *b*.
Sat: el Ser, el Ser Supremo, *h*.
Sat-Chit-Ananda: ser; conciencia; felicidad; símbolo de Brahman, *h*.
Satkâyadristi: la existencia en sí, *b*.
Sâtmatâ: esencia mística de los dioses, *h*.
Satori: el choque espiritual, secta Zen, *jp*.
Sattva: uno de los tres gunas; la esencia; la naturaleza propicia en el budismo.
Sattvaloka: el mundo de los seres, *h*.
Sâttvik: que posee el guna sattva, *h*.
Satya: el real, la verdad, *h*.
Satya satyasya: la cosa en sí; la realidad de la realidad, *h*.
Savikalpa-pratyaksha: percepción con intervención del juicio, *h*.
Sefirot: concepto de la Cábala judía.
Setsuma: el instante de la razón, *c*.
Setu: barrera, *h*.
Shabda: la palabra; el testimonio, *h*.
Shakra: el potente, *h*.
Shakti: la energía de la manifestación; la fuerza divina, *h*.
Shamanismo: ritos y técnicas de los *Shamans* en ciertas tribus primitivas.
Shâstriya: normas artísticas, *h*.
Shesavat: inferencia del efecto a la causa, *h*.
Shi: principio, *c*.
Shiki: la forma, *jp*.
Shikshâvrata: votos de disciplina, *j*.
Shîla: el equilibrio moral, *b*.
Shîlavrata: reglas de conducta, *j*.
Shloka: estrofa de cuatro versos de ocho sílabas, *h*.
Shraddhâ: la fe en el sacrificio védico, *h*.

Shrîyantra: dibujo sagrado tántrico, *h*.
Shruti: revelación de origen no humano; la tradición sagrada, *h*.
Shubha: Karman benéfico, *h*.
Shuddhâdvaita: puro monismo, *h*.
Shuddhâdyâshaya: el primer grado de los Bodhisattvas, *b*.
Shudda mâyâ: materia elemental en el Shaivismo, *h*.
Shûnyaka: el momento de suspensión de la respiración en el Yoga, *h*.
Shûnyatâ: el vacío; la manifestación, *b*.
Si: la cultura, *c*.
Siddhânta: la tesis, el canon jainista.
Siddhi: poder sobrenatural; la realización, *h*.
Sien: genio; hombre perfecto, *c*.
Sien-Chen: el santo taoísta, *c*.
Sieu-Ki: cultivarse, *c*.
Silâ: la rectitud, *h*.
Sing: la individualidad; el carácter; la naturaleza, *c*.
Skandha: el agregado temporal, *b*.
Smriti: la memoria; la tradición, *h*.
Sodaike: el fenómeno ilusorio, *jp*.
Sopâdhishesa: la sed del vivir, *h*.
Sotâpanna: los que han llegado a la vía de la santidad, *b*.
Sô-zoku-ke: el presente eterno en japonés.
Sse: privado, *c*.
Sthûla: lo grosero, *h*.
Strîpûjâ: adoración tántrica de la mujer, *h*.
Sudurjayâ: el quinto grado de los Bodhisattvas, *b*.
Sukha: el gozo, *b*.
Sukhallikâ: la vida demasiado fácil, *b*.
Sukhamayakâya: el cuerpo de goce, *b*.
Sukhâvati: la Tierra pura, *b*.
Sûkshma: lo sutil de la manifestación, *h*.
Sûkshma sharîra: el cuerpo sutil humano, *h*.
Sûnrita: no mentir, *j*.
Sushumnâ: canal sutil del cuerpo humano, *h*.
Sushupti: estado de sueño profundo, *h*.
Svabhâva: la autonomía, la naturaleza de las cosas, *b*.
Svabhâva-pratibandha: la solidaridad natural, *b*.
Svâbhâvika: uno de los tres cuerpos de Budha.
Svadharma: la naturaleza propia, *b*.
Svâdhishtâna: centro psíquico humano, *h*.
Svagunanirvritta: poderes místicos, *b*.
Svalakshana: la característica específica, *b*.
Svapna: el sueño, *h*.
Svara: sonido de la respiración, *h*.
Svarga: el paraíso, *h*.
Svârtham: trabajo por sí mismo, *h*.
Svarûpâ: lo real, *h*.
Svasamvitti: la conciencia propia, *b*.
Svatahprâmânya: valor por sí mismo, *h*.
Svatassidha: la experiencia religiosa hindú del "sí", *h*.
Svayambhû: que existe por sí mismo, *b*.; otro nombre de Adibuddha, *b*.
Syâdvâda: la lógica, *j*.
Syan: estrechez, *c*.
Syât: el "puede ser", la probabilidad, *j*.

T

Tad: esto, *h*.
Tadâtmya: la identidad de naturaleza, *b*.
T'ai-Hiu: el gran Vacío, *c*.

T'ai-Ki-T'u: el cuadro del Principio Primordial, *c*.
T'ai P'ing: la gran paz, *c*.
Taijasa: el "luminoso", estado de Brahman, *h*.
Taijasasharîra: cuerpo de fuego, *j*.
Ta-Jen: hombre grande, *c*.
Tamas: las tinieblas primitivas; uno de los tres gunas, *h*.
Tanhâ: los deseos, *b*.
Tanmâtrâ: elementos sutiles de la manifestación, *h*.
Tanû: substancia peligrosa en la magia hindú.
Tao: el orden ideal, *c*.
Tao-Chen: la potencia vital, *c*.
Tapas: calor, *h*.
Ta-Pei: la gran piedad, *c*.
Tarîqua: el camino místico de los sûfîs.
Tarka: investigación, discusión, especulación mental; en lógica, la refutación por lo absurdo, *h*.
Tathâgatagarbha: matriz de los seres salvadores, *b*.
Tattva: principios de la manifestación; esencia natural, la realidad, *b*.
Tattva-abheda: la identidad esencial, *h*.
Tat tvam asi: "Tú eres Eso", principio de identificación con Brahman, *h*.
Tejas: el elemento de luz; el esplendor, la esencia divina de un ser, *h*.
Thu-dô: la vía del Medio, *jp*.
Thûron: el medio justo, *jp*.
T'ien-Tu: el mundo fenomenal, *c*.
Ton: lo súbito, *jp*.
Toran: templo, *b*.
Trâtri: "el protector", *h*.
Trikâya: los tres cuerpos de Buda.
Trimûrti: la trinidad divina, *h*.
Trishnâ: la sed de la existencia, *b*.
Trisula: símbolo budista.
Tritîya-sthâna: sitio para los que hacen el mal, *h*.
Try-anuka: molécula ternaria, *h*.
Tsao-Hua: la ciencia de las transformaciones, *c*.
Tse: maestro, *c*.
Ts'ing: materia creadora, *c*.
Tsö: modelo, *c*.
Turîya: el estado supremo de Brahman, *h*.
Tushti: el conocimiento estéril, *h*.

U

U: existencia, *c*.
Udâharanam: el ejemplo, *h*.
Udyama: el deseo de ser y de obrar, *h*.
Unmukhî: deseo de crear de la diosa en el Tantrismo, *h*.
Upabhogaparibhogaparimâna: limitar los alimentos y los placeres, *j*.
Upâdâna: la causa material; el apego a la existencia, *b*.
Upâdhi: las determinaciones; el carácter contingente, *h*.
Upamâna: la comparación, la analogía, *h*.
Upâmshu: la oración murmurada, *h*.
Upanaya: aplicación a un caso particular, *h*.
Upanga: subsección, *h*.
Upânya: el método de transmisión, *b*.
Upâsana: ejercicio de concentración mental, *h*.
Upâyabhûta: conocimiento medio, *b*.
Upekkhâ: la indiferencia o ecuanimidad budista, en sánscrito: upekshâ.
Upeyabhuta: conocimiento absoluto, *b*.
Uttapaksha: refutación del método falso por un argumento verdadero, *h*.

Uttarâ mîmâmsâ: investigación segunda, otro nombre del Vedânta, *h.*

V

Vâ: raíz sánscrita que significa "soplar", "alentar".
Vâc: la palabra, *h.*
Vachana: la palabra yâna en Ceilán.
Vâchika: la oración a media voz, *h.*
Vâda: la discusión, *h.*
Vaikriyasharîra: cuerpo de transmutación, *j.*
Vairâgya: disposición de renunciamiento, *h.*
Vaishvârana: estado del Brahman, *h.*
Vandanâ: un pensamiento piadoso, *b.*
Varna: color, casta, *h.*
Vâsanâ: el germen, residuo de un estado de conciencia, *b.*
Vasat: mantram para consagrar al difunto en los ritos védicos.
Vastumâtra: cosa sencilla, *b.*
Vastutâ: la realidad del No-ser, *h.*
Vedanâ: la sensación, *h.*
Vedanîya-karman: el placer y el dolor, *j.*
Vichâra: la investigación budista.
Vidhâtri: "el que dispone", *h.*
Vîdu: la salvación en tamil.
Vidyâ: el conocimiento; la ciencia védica.
Vijñâna: el conocimiento, la conciencia; nombre del hombre después de la muerte en el tantrismo, *h.*
Vijñânakalars: clase de almas, *h.*
Vijñânamaya: la conciencia, *h.*
Vijñânâni: los sentidos, *b.*
Vijñâptimâtra: el pensamiento en acto, *h.*
Vikalpa: la noción imaginaria; las categorías filosóficas, *b.*
Vikâra: estado material, físico de la manifestación; otro nombre de los tattvas, *h.*
Vikârinî: acto de creación de la diosa, *h.*
Vikriti: la diversidad formada, la naturaleza naturada, *h.*
Vimalâ: segundo grado de los Bodhisattvas, *b.*
Vimarsha: aspecto manifestado de la diosa, *h.*
Vindu: la energía hembra de la divinidad, *h.*
Vipâka: maduración del karman, *j.*
Vipaksha: la objeción, *j.*
Vipaksha-pratishedha: rechazo de la objeción, *j.*
Viparyaya: el error, la noción falsa, *h.*
Vîra: clase tántrica de hombres, *h.*
Virâga: el desprendimiento budista.
Virâj: la materia primordial; la totalidad de los seres vivos, *h.*
Vîrya: la virilidad; virtud de energía, *b.*
Vîryya: el poder del guru, *h.*
Vîryyayojanâ: vida del mantram, *h.* mîmâmsâ, *h.*
Vishaya: la proposición en la lógica
Vishesa: la especificación, la característica, lo propio, *b.*
Vishishtâdvaita: doctrina de la unidad con atributos, *h.*
Vishuddha: centro psíquico humano, *h.*
Vishva: la individualidad consciente en estado de vigilia, *h.*
Vitakka: la reflexión budista.
Vitandâ: el argumento fútil, *h.*
Vivarta: el principio primordial que se despliega en el mundo fenomenal, *h.*
Viveka: el discernimiento, *h.*
Vratas: los votos, *j.*

Vritti: función, modo de existencia, torbellino, *h*.
Vyaktam: lo evolucionado, *h*.
Vyañjana: la letra, *b*.
Vyâpti: la asociación invariable, el silogismo del Nyâya, *h*.
Vyâpya: que está invariablemente asociado, *h*.
Vyavadhâna: la limpieza, la interrupción, *b*.
Vyâvahâra satya: punto de vista de la verdad relativa, la realidad práctica, *h*.
Vyûha: manifestación divina, *h*.

W

Wang-Tao: la virtud real, *c*.
Wu: la esencia, *c*.
Wu-K'i: las cinco formas de vida, *c*.
Wu-Wei: el vacío del corazón, *c*.

Y

Y: justicia, *c*.
Y-Tung-Chu: las ideas fundamentales del Y, *c*.
Yab-Yun: el concepto de "padre-madre" tántrico en lengua tibetana.
Yajña: sacrificio védico.
Yâma devas: cielo budista.
Yâna: el camino, *h*.
Yang-Cheng: higiene santificante, *c*.
Yenghiciki: las normas rituales japonesas.
Yi: las distinciones sociales, *c*.
Yin-Yang: el binomio de las fuerzas creadoras, *c*.
Yogapâda: ritos tántricos, *h*.
Yomi: tierra de los muertos, *jp*.
Yoni: símbolo femenino, *h*.
Yoru: el deseo, *jp*.
Yu o Yu-Kia: los letrados; la ortodoxia confucionista, *c*.
Yuan-Che: el principio, *c*.
Yuan-Yeu: peregrinación mística, *c*.
Yug: raíz sánscrita que significa juntar, *h*.
Yukta: disciplina de concentración mental, *h*.

INDICE GENERAL

SEGUNDA PARTE

CHINA Y JAPON

Pág

Págs.